

التفسير الكبير للإمام الفخر الرازي

الجزء الرابع

الطبعـــة الأولى

يطلب من ملتزم طبعه

عبد الرحمن محمد
بميدان الجامع الأزهر

طبع بالمطبعة البهيـة المصرية

١٣٥٧ هجرية — ١٩٣٨ ميلادية

بسم الله الرحمن الرحيم

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَءَاتُوا الزَّكَاةَ وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُم مِّنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِندَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ «١١٠»

وَقَالُوا لَن يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ «١١١» بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ

قوله تعالى ﴿وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وما تقدموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله ان الله بما تعملون بصير﴾

اعلم أنه تعالى أمر بالعفو والصفح عن اليهود ، ثم عقبه بقوله تعالى (وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) تنبيها على أنه كما ألزمهم لحظ الغير ، وصلاحه العفو والصفح ، فكذلك ألزمهم لحظ أنفسهم، وصلاحها : القيام بالصلاة والزكاة الواجبتين ، ونبه بهما على ماعداهما من الواجبات، ثم قال بعده (وما تقدموا لأنفسكم من خير) والأظهر أن المراد به : التطوعات من الصلوات والزكوات ، وبين تعالى أنهم يجدونه ، وليس المراد أنهم يجدون عين تلك الأعمال لأنها لاتبقى ولأن وجدان عين تلك الأشياء لايرغب فيه ، فبقي أن المراد وجدان ثوابه وجزائه ، ثم قال (ان الله بما تعملون بصير) أي : انه لايخفى عليه القليل ولا الكثير من الأعمال ، وهو ترغيب من حيث يدل على أنه تعالى يجازى على القليل كما يجازى على الكثير ، وتحذير من خلافه الذى هو الشر ، وأما الخير فهو النفع الحسن وما يؤدى اليه ، فلما كان ما يأتيه المرء من الطاعة يؤدى به الى المنافع العظيمة ، وجب أن يوصف بذلك ، وعلى هذا الوجه قال تعالى (وافعلوا الخير لعلكم تفلحون)

قوله تعالى ﴿وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هودا أو نصارى تلك أمانيهم قل هاتوا برهانكم

أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ «١١٢»

إن كنتم صادقين بلى من أسلم وجهه لله وهو محسن فله أجره عند ربه ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ﴾

اعلم أن هذا هو النوع الرابع من تخليط اليهود وإلقاء الشبه فى قلوب المسلمين . واعلم أن اليهود لا تقول فى النصارى : انها تدخل الجنة ، ولا النصارى فى اليهود ، فلا بد من تفصيل فى الكلام فكأنه قال : وقالت اليهود لن يدخل الجنة إلا من كان هودا ، وقالت النصارى لن يدخل الجنة إلا من كان نصارى ، ولا يصح فى الكلام سواه ، مع علمنا بأن كل واحد من الفريقين يكفر الآخر ، ونظيره (وقالوا كونوا هودا أو نصارى) والهود : جمع هائد . كعائذ وعوذ ، وبازل وبزل فان قيل : كيف قيل : كان هودا . على توحيد الاسم ، وجمع الخبر ؟ قلنا : حمل الاسم على لفظ «من» والخبر على معناه كقراءة الحسن (إلا من هو صالوا الجحيم) وقرأ أبى بن كعب (إلا من كان يهوديا أو نصرانيا) أما قوله تعالى (تلك أمانيهم) فالمراد أن ذلك متمنياتهم ، ثم انهم لشدة تمنيهم لذلك قدروه حقا فى نفسه . فان قيل : لم قال (تلك أمانيهم) وقولهم (لن يدخل الجنة) أمنية واحدة ؟ قلنا : أشير بها إلى الأمانى المذكورة ، وهى أمنيتهم أن لا ينزل على المؤمنين خير من ربهم ، وأمنيتهم أن يردوهم كفارا ، وأمنيتهم أن لا يدخل الجنة غيرهم . أى : تلك الأمانى الباطلة أمانيهم . وقوله تعالى (قل هاتوا برهانكم) متصل بقوله (ان يدخل الجنة إلا من كان هودا أو نصارى) و (تلك أمانيهم) اعتراض . قال عليه الصلاة والسلام «الكيس من دان نفسه ، وعمل لما بعد الموت ، والعاجز ، من أتبع نفسه هواها ، وتمنى على الله الأمانى» وقال على رضى الله عنه «لا تتكل على المنى فانها بضائع التولى» وأما قوله تعالى (قل هاتوا برهانكم) ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ هات : صوت بمنزلة هاء فى معنى احضر .

﴿المسألة الثانية﴾ دلت الآية على أن المدعى سواء ادعى نفيا ، أو إثباتاً ، فلا بد له من الدليل والبرهان ، وذلك من أصدق الدلائل على بطلان القول بالتقليد قال الشاعر :

من ادعى شيئاً بلا شاهد لابد أن تبطل دعواه

أما قوله تعالى (بلى) ففيه وجوه . الأول : أنه إثبات لما نفوه من دخول غيرهم الجنة . الثانى أنه تعالى لما نفى أن يكون لهم برهان ، أثبت أن لمن أسلم وجهه لله برهانا . الثالث : كأنه قيل لهم : أنتم على ما أنتم عليه ، لا تفوزون بالجنة ، بلى ان غيرتم طريقتكم ، وأسلمتم وجهكم لله وأحسنتم فلكم الجنة ، فيكون ذلك ترغيباً لهم فى الاسلام ، وبيانا لمفارقة حالهم لحال من يدخل الجنة لكى يقلعوا

عما هم عليه ، ويعدلوا الى هذه الطريقة . فأما معنى (من أسلم وجهه لله) فهو اسلام النفس لطاعة الله ، وإنما خص الوجه بالذكر لوجوه . أحدها : لأنه أشرف الأعضاء من حيث انه معدن الحواس والفكر والتخيل ، فاذا تواضع الأشرف كان غيره أولى . وثانيها : أن الوجه قد يكنى به عن النفس . قال الله تعالى (كل شيء هالك إلا وجهه ، إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى) وثالثها : أن أعظم العبادات : السجدة ، وهى إنما تحصل بالوجه ، فلا جرم خص الوجه بالذكر ، ولهذا قال زيد بن عمرو بن نفيل :

وأسلمت وجهى لمن أسلمت   له الأرض تحمل صخراً ثقالا

وأسلمت وجهى لمن أسلمت   له المزن تحمل عذبا زلالا

فيكون المرء واهبا نفسه لهذا الأمر ، باذلا لها ، وذكر الوجه وأراد به نفس الشيء ، وذلك لا يكون إلا بالانقياد والخضوع وإذلال النفس فى طاعته ، وتجنب معاصيه ، ومعنى «لله» أى : خالصاً لله لا يشوبه شرك ، فلا يكون عابدا مع الله غيره ، أو معلقا رجاءه بغيره ، وفى ذلك دلالة على أن المرء لا ينتفع بعمله إلا إذا فعله على وجه العبادة فى الاخلاص والقربة ، وأما قوله تعالى (وهو محسن) أى لا بد وأن يكون تواضعه لله بفعل حسن لا بفعل قبيح ، فان الهند يتواضعون لله لكن بأفعال قبيحة ، وموضع قوله (وهو محسن) موضع حال كقولك : جاء فلان وهو راكب . أى جاء فلان راكبا ، ثم بين أن من جمع بين هذين فله أجره عند ربه ، يعنى به الثواب العظيم ، ثم مع هذا النعيم لا يلحقه خوف ولا حزن ، فأما الخوف فلا يكون إلا من المستقبل ، وأما الحزن فقد يكون من الواقع والماضى ، كما قد يكون من المستقبل، فنبه تعالى بالأمرين على نهاية السعادة لأن النعيم العظيم إذا دام وكثر وخلص من الخوف والحزن فلا يحزن على أمر فاته ، ولا على أمر يناله ، ولا يخاف انقطاع ما هو فيه وتغيره ، فقد بلغ النهاية . وفى ذلك ترغيب فى هذه الطريقة ، وتحذير من خلافها الذى هو طريقة الكفار المذكورين من قبل ، واعلم أنه تعالى وحد أولا ثم جمع ، ومثله قوله (وكم من ملك فى السموات) ثم قال (شفاعتهم) وقوله (ومنهم من يستمع اليك) وقال فى موضع آخر (يستمعون اليك) وقال (ومنهم من يستمع اليك حتى إذا خرجوا من عندك) ولم يقل : خرج واعلم أنا لما فسرنا قوله (من أسلم وجهه لله) بالاخلاص : فلنذكر ههنا حقيقة الاخلاص ، وذلك لا يمكن بيانه إلا فى مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى فضل النية . قال عليه الصلاة والسلام «إنما الأعمال بالنيات» وقال «إن الله لا ينظر الى صوركم ولا إلى أعمالكم وإنما ينظر الى قلوبكم ونياتكم» وفى الاسرائيليات أن

رجلا مر بكثبان من رمل فى مجاعة ، فقال فى نفسه : لو كان هذا الرمل طعاما لقسمته بين الناس فاوحى الله تعالى إلى نبيهم : قل له : ان الله قبل صدقتك ، وشكر حسن نيتك ، وأعطاك ثواب مالو كان طعـاما فتصدقت به .

﴿المسألة الثانية﴾ الانسان إذا علم ، أو ظن ، أو اعتقد أن له فى فعل من الأفعال : جاب نفع أو دفع ضر ، ظهر فى قلبه ميل وطلب ، وهو صفة تقتضى ترجيح وجود ذلك الشىء على عدمه ، وهى الارادة ، فهذه الارادة هى النية والباعث له على تلك النية : ذلك العلم ، أو الاعتقاد ، أو الظن إذا عرفت هذا فنقول : الباعث على الفعل إما أن يكون أمرا واحدا ، وإما أن يكون أمرين ، وعلى التقدير الثانى فاما أن يكون كل واحد منهما مستقلا بالبعث أو لا يكون واحد منهما مستقلا بذلك أو يكون أحدهما مستقلا بذلك دون الآخر ، فهذه أقسام أربعة : الأول : أن يكون الباعث واحدا وهو كما إذا هجم على الانسان سبع ، فلما رآه قام من مكانه ، فهذا الفعل لا داعى اليه إلا اعتقاده ما فى الهرب من النفع ، وما فى ترك الهرب من الضرر ، فهذه النية تسمى خالصة ، ويسمى العمل بموجبها إخلاصا . الثانى : أن يجتمع على الفعل باعثان مستقلان ، كما إذا سأله رفيقه الفقير حاجة فيقضيها لكونه رفيقا له ، وكونه فقيرا ، مع كون كل واحد من الوصفين بحيث لو انفرد لاستقل بالاستقضاء ، واسم هذا موافقة الباعث . الثالث : أن لا يستقل واحد منهما لو انفرد ، لكن المجموع مستقل ، واسم هذا مشاركة . الرابع : أن يستقل أحدهما ويكون الآخر معاضدا مثل أن يكون للانسان ورد من الطاعات ، فاتفق أن حضر فى وقت أدائها جماعة من الناس ، فصار الفعل عليه أخف بسبب مشاهدتهم ، واسم هذا معاونة

﴿المسألة الثالثة﴾ فى تفسير قوله عليه السلام «نية المؤمن خير من عمله» ذكروا فيه وجوها أحدها : أن النية سر ، والعمل علن ، وطاعة السر أفضل من طاعة العلانية ، وهذا ليس بشى لأنه يقتضى أن تكون نية الصلاة خيرا من نفس الصلاة . وثانيها : النية تدوم إلى آخر العمل ، والأعمال لا تدوم ، والدائم خير من المنقطع ، وهذا ليس بشىء لأنه يرجع معناه إلى أن العمل الكثير خير من العمل القليل ، وأيضاً فنية عمل الصلاة قد لا تحصل إلا فى لحظات قليلة ، والأعمـال تدوم . وثالثها : أن النية بمجردها خير من العمل بمجرده . وهو ضعيف ، إذ العمل بلا نية لا خير فيـه ، وظاهر الترجيح للمشتركين فى أصل الخيرية . ورابعها : أن لا يكون المراد من الخير إثبات الأفضلية بل المراد أن النية خير من الخيرات الواقعة بعمله ، وهو ضعيف ، لأن حمل الحديث عليه لا يفيد إلا إيضاح الواضحات ، بل الوجه الجيد فى التأويل أن يقال : النية ما لم تخل عن جميع أنواع الفتور

لا تكون نية جازمة ، ومتى خلت عن جميع جهات الفتور وجب ترتب الفعل عليها لو لم يوجد عائق ، وإذا كان كذلك : ثبت أن النية لا تنفك البتة عن الفعل ، فيدعى أن هذه النية أفضل من ذلك العمل ، وبيانه من وجوه . أولها : أن المقصود من جميع الأعمال تنوير القلب بمعرفة الله وتطهيره عما سوى الله ، والنية صفة القلب ، والفعل ليس صفة القلب ، وتأثير صفة القلب أقوى من تأثير صفة الجوارح فى القلب ، فلا جرم نية المؤمن خير من عمله . وثانيها : أنه لا معنى للنية إلا القصد إلى إيقاع تلك الأعمال طاعة للمعبود ، وانقيادا له ، وإنما يراد الأعمال ليستحفظ التذكر بالتكرير ، فيكون الذكر والقصد الذى فى القلب بالنسبة الى العمل كالمقصود بالنسبة الى الوسيلة ، ولا شك أن المقصود أشرف من الوسيلة . وثالثها : أن القلب أشرف من الجسد ، ففعله أشرف من فعل الجسد ، فكانت النية أفضل من العمل .

﴿المسألة الرابعة﴾ اعلم أن الأعمال على ثلاثة أقسام : طاعات ، ومعاصى ، ومباحات . أما المعاصى فهى لا تتغير عن موضوعاتها بالنية ، فلا يظن الجاهل أن قوله عليه الصلاة والسلام «إنما الأعمال بالنيات» يقتضى انقلاب المعصية طاعة بالنية كالذى يطعم فقيرا من مال غيره ، أو يبنى مسجدا من مال حرام . الثانى : الطاعات وهى مرتبطة بالنيات فى الاصل وفى الفضيلة ، أما فى الاصل فهو أن ينوى بها عبادة الله تعالى فان نوى الرياء صارت معصية ، وأما الفضيلة فبكثرة النيات تكثر الحسنة كمن قعد فى المسجد وينوى فيه نيات كثيرة . أولها : أن يعتقد أنه بيت الله ويقصد به زيارة مولاه كما قال عليه الصلاة والسلام «من قعد فى المسجد فقد زار الله وحق على المزور اكرام زائره» وثانيها : أن ينتظر الصلاة بعد الصلاة فيكون حال الانتظار كمن هو فى الصلاة . وثالثها : إغضاء السمع والبصر وسائر الأعضاء عما لا ينبغى ، فان الاعتكاف كف وهو فى معنى الصوم ، وهو نوع ترهب ولذلك قال عليه الصلاة والسلام «رهبانية أمتى القعود فى المساجد» ورابعها : صرف القلب والسر بالكلية الى الله تعالى . وخامسها : إزالة ما سوى الله عن القلب . وسادسها : أن يقصد إفادة علم ، أو أمر بمعروف ، أو نهى عن منكر . وسابعها : أن يستفيد أخاً فى الله فان ذلك غنيمة أهل الدين . وثامنها : أن يترك الذنوب حياء من الله فهذا طريق تكثير النيات ، وقس به سائر الطاعات

القسم الثالث : سائر المباحات ولا شىء منها إلا ويحتمل نية أو نيات يصير بها من محاسن القربات ، فما أعظم خسران من يغفل عنها ولا يصرفها الى القربات ، وفى الخبر : من تطيب لله جاء يوم القيامة وريحه أطيب من ريح المسك ، ومن تطيب لغير الله جاء يوم القيامة وريحه أنتن من الجيفة فان قلت : فاشرح لى كيفية هذه النية . فاعلم أن القصد من التطيب ان كان هو التنعم بلذات الدنيا أو

وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَى عَلَى شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَى لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ كَذَٰلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ فَاللَّهُ يَحْكُمُ

إظهار التفاخر بكثرة المال أو رياء الخلق أو ليتودد به الى قلوب النساء ، فكل ذلك يجعل التطيب معصية ، وإن كان القصد إقامة السنة ودفع الروائح المؤذية عن عباد الله وتعظيم المسجد ، فهو عين الطاعة ، وإذا عرفت ذلك فقس عليه سائر المباحات ، والضابط أن كل ما فعلته لداعى الحق فهو العمل الحق ، وكل ما عملته لغير الله فحلالها حساب وحرامها عذاب

﴿المسألة الخامسة﴾ اعلم أن الجاهل إذا سمع الوجوه العقلية والنقلية فى أنه لابد من النية فيقول فى نفسه عند تدريسه وتجارته: نويت أن أدرس لله وأتجر لله يظن أن ذلك نية وهيهات فذاك حديث نفس أو حديث لسان والنية بمعزل عن جميع ذلك إنما النية انبعاث النفس وميلها إلى ما ظهر لها أن فيه غرضها إما عاجلا وإما آجلا، والميل إذا لم يحصل لم يقدر الانسان على اكتسابه وهو كقول الشبعان نويت أن أشتهى الطعام، أو كقول الفارغ نويت أن أعشق ، بل لا طريق إلى اكتساب الميل الى الشىء إلا باكتساب أسبابه وليست هى إلا تحصيل العلم بما فيه من المنافع ، ثم هذا العلم لا يوجب هذا الميل إلا عند خلو القلب عن سائر الشواغل فاذا غلبت شهوة النكاح ولم يعتقد فى الولد غرضا صحيحا لا عاجلا ولا آجلا، لا يمكنه أن يواقع على نية الولد بل لا يمكن إلا على نية قضاء الشهوة إذ النية هى إجابة الباعث ولا باعث إلا الشهوة فكيف ينوى الولد فثبت أن النية ليست عبارة عن القول باللسان أو بالقلب بل هى عبارة عن حصول هذا الميل، وذلك أمر معلق بالغيب فقد يتيسر فى بعض الأوقات ، وقد يتعذر فى بعضها

﴿المسألة السادسة﴾ اعلم أن نيات الناس فى الطاعات أقسام : فمنهم من يكون عملهم إجابة لباعث الخوف فانه يتقى النار، ومنهم من يعمل لباعث الرجاء وهو الرغبة فى الجنة والعامل لأجل الجنة عامل لبطنه وفرجه كالأجير السوء ودرجته درجة البله ، وأما عبادة ذوى الألباب فلا تجاوز ذكر الله والفكر فيه حبا لجلاله وسائر الأعمال مؤكدات له وهم الذين يدعون ربهم بالغداة والعشى يريدون وجهه وثواب الناس بقدر نياتهم فلا جرم صار المقربون متنعمين بالنظر الى وجهه الكريم ونسبة شرف الالتذاذ بنعيم الجنة الى شرف الالتذاذ بهذا المقام كنسبة نعيم الجنة الى وجهه الكريم

قوله تعالى ﴿وقالت اليهود ليست النصارى على شىء وقالت النصارى ليست اليهود على شىء وهم

بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ «١١٢»

يتلون الكتاب كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم فالله يحكم بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون﴾ اعلم أنه تعالى لما جمعهم فى الخبر الأول فصلهم فى هذه الآية ، وبين قول كل فريق منهم فى الآخر ، وكيف ينكر كل طائفة دين الأخرى : وههنا مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (ليست النصارى على شيء) أى على شيء يصح ويعتد به وهذه مبالغة عظيمة وهو كقولهم : أقل من لا شيء . ونظيره قوله تعالى (قل ياأهل الكتاب لستم على شيء حتى تقيموا التوراة) فان قيل : كيف قالوا ذلك مع أن الفريقين كانا يثبتان الصانع وصفاته سبحانه وتعالى ، وذلك قول فيه فائدة ؟ قلنا : الجواب من وجهين . الأول : أنهم لما ضموا إلى ذلك القول الحسن قولا باطلا يحبط ثواب الأول ، فكأنهم ما أتوا بذلك الحق . الثانى : أن يخص هذا العام بالأمور التى اختلفوا فيها ، وهى ما يتصل بباب النبوات

﴿المسألة الثانية﴾ روى أن وفد نجران لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم أتاهم أحبار اليهود فتناظروا حتى ارتفعت أصواتهم ، فقالت اليهود : ماأنتم على شيء من الدين وكفروا بعيسى عليه السلام والانجيل ، وقالت النصارى لهم نحوه وكفروا بموسى عليه السلام والتوراة

﴿المسألة الثالثة﴾ اختلفوا فيمن هم الذين عناهم الله تعالى أهم الذين كانوا من بعد بعثة عيسى عليه السلام أو فى زمن محمد عليه السلام ، والظاهر الحق أنه لا دليل فى الظاهر عليه وإن كان الأولى أن يحمل على كل اليهود ، وكل النصارى ، بعد بعثة عيسى عليه السلام ، ولا يجب لما نقل فى سبب الآية أن يهوديا خاطب النصارى بذلك فأنزل الله هذه الآية أن لا يراد بالآية سواه إذا أمكن حمله على ظاهره وقوله (وقالت اليهود ليست النصارى على شيء) يفيد العموم ، فما الوجه فى حمله على التخصيص ومعلوم من طريقة اليهود والنصارى أنهم منذ كانوا فهذا قول كل فريق منهما فى الآخر

أما قوله تعالى (وهم يتلون الكتاب) فالواو للحال ، والكتاب للجنس ، أى قالوا ذلك وحالهم أنهم من أهل العلوم ، والتلاوة للكتب ، وحق من حمل التوراة أو الانجيل ، أو غيرهما من كتب الله وآمن به ، أن لا يكفر بالباقى ، لأن كل واحد من الكتابين مصدق للثانى ، شاهد لصحته ، فان التوراة مصدقة بعيسى عليه السلام ، والانجيل مصدق بموسى عليه السلام

أما قوله تعالى (كذلك قال الذين لا يعلمون) فانه يقتضى أن من تقدم ذكره يجب أن يكون عالما لكى يصح هذا الفرق ، فبين تعالى أنهم مع المعرفة والتلاوة إذا كانوا يختلفون هذا الاختلاف

وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللهِ أَنْ يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَى فِى خَرَابِهَا أُولٰئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ لَهُمْ فِى الدُّنْيَا خِزْىٌ وَلَهُمْ فِى الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ «١١٤»

فكيف حال من لا يعلم . واعلم أن هذه الواقعة بعينها قد وقعت فى أمة محمد صلى الله عليه وسلم فان كل طائفة تكفر الأخرى مع اتفاقهم على تلاوة القرآن . ثم اختلفوا فيمن هم الذين لا يعلمون على وجوه . أولها : أنهم كفار العرب الذين قالوا ان المسلمين ليسوا على شىء فبين تعالى أنه إذا كان قول اليهود والنصارى وهم يقرؤن الكتب لا ينبغى أن يقبل ويلتفت اليه فقول كفار العرب أولى أن لا يلتفت اليه . وثانيها : أنه إذا حملنا قوله (وقالت اليهود ليست النصارى على شىء) على الذين كانوا حاضرين فى زمان محمد صلى الله عليه وسلم ، حملنا قوله (كذلك قال الذين لا يعلمون) على المعاندين وعكسه أيضاً محتمل . وثالثها : أن يحمل قوله (وقالت اليهود ليست النصارى على شىء) على علمائهم ويحمل قوله (كذلك قال الذين لا يعلمون) على عوامهم فصلا بين خواصهم وعوامهم ، والأول أقرب : لأن كل اليهود والنصارى دخلوا فى الآية فمن ميز عنهم بقوله (كذلك قال الذين لا يعلمون) يجب أن يكون غيرهم .

أما قوله تعالى (فالله يحكم بينهم) ففيه أربعة أوجه . أحدها : قال الحسن : يكذبهم جميعاً ويدخلهم النار . وثانيها : حكم الانتصاف من الظالم المكذب للمظلوم المكذب . وثالثها : يريهم من يدخل الجنة عيانا ومن يدخل النار عيانا ، وهو قول الزجاج . ورابعها : يحكم بين المحق والمبطل فيما اختلفوا فيه ، والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه وسعى فى خرابها أولئك ما كان لهم أن يدخلوها إلا خائفين لهم فى الدنيا خزى ولهم فى الآخرة عذاب عظيم﴾ اعلم أن فى هذه الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ أجمع المفسرون على أنه ليس المراد من هذه الآية مجرد بيان الشرط والجزاء أعنى مجرد بيان أن من فعل كذا فان الله يفعل به كذا بل المراد منه بيان أن منهم من منع عمارة المساجد وسعى فى خرابها ، ثم أن الله تعالى جازاهم بما ذكر فى الآية إلا أنهم اختلفوا فى أن الذين منعوا من عمارة المسجد وسعوا فى خرابه من هم ؟ وذكروا فيه أربعة أوجه . أولها : قال ابن عباس

انملك النصارى غزا بيت المقدس فخربه وألقى فيه الجيف ، وحاصر أهله وقتلهم ، وسبى البقية ، وأحرق التوراة ، ولم يزل بيت المقدس خرابا حتى بناه أهل الاسلام فى زمن عمر . وثانيها : قال الحسن وقتادة والسدى : نزلت فى بختنصر حيث خرب بيت المقدس ، وبعض النصارى أعانه على ذلك بغضاً لليهود

قال أبو بكر الرازى فى أحكام القرآن : هذا الوجهان غلطان لأنه لا خلاف بين أهل العلم بالسير أن عهد بختنصر كان قبل مولد المسيح عليه السلام بدهر طويل ، والنصارى كانوا بعد المسيح فكيف يكونون مع بختنصر فى تخريب بيت المقدس ، وأيضا فان النصارى يعتقدون فى تعظيم بيت المقدس مثل اعتقاد اليهود وأكثر ، فكيف أعانوا على تخريبه . وثالثها : أنها نزلت فى مشركى العرب الذين منعوا الرسول عليه الصلاة والسلام عن الدعاء الى الله بمكة وألجؤه الى الهجرة ، فصاروا مانعين له ولأصحابه أن يذكروا الله فى المسجد الحرام ، وقد كان الصديق رضى الله عنه بنى مسجداً عند داره فمنع وكان ممن يؤذيه ولدان قريش ونساؤهم ، وقيل ان قوله تعالى (ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها) نزلت فى ذلك ، فمنع من الجهر لئلا يؤذى ، وطرح أبو جهل العذرة على ظهر النبى صلى الله عليه وسلم فقيل : ومن أظلم من هؤلاء المشركين الذين يمنعون المسلمين الذين يوحدون الله ولا يشركون به شيئا ويصلون له تذللا وخشوعا، ويشغلون قلوبهم بالفكر فيه ، وألسنتهم بالذكر له ، وجميع جسدهم بالتذلل لعظمته وسلطانه . ورابعها : قال أبو مسلم : المراد منه الذين صدوه عن المسجد الحرام حين ذهب إليه من المدينة عام الحديبية ، واستشهد بقوله تعالى (هم الذين كفروا وصدوكم عن المسجد الحرام) وبقوله (وما لهم أن لا يعذبهم الله وهم يصدون عن المسجد الحرام) وحمل قوله (الا خائفين) بما يعلى الله من يده ، ويظهر من كلمته ، كما قال فى المنافقين (لنغرينك بهم ثم لا يجاورونك فيها الا قليلا ملعونين أينما ثقفوا أخذوا وقتلوا تقتيلا) وعندى فيه وجه خامس ، وهو أقرب إلى رعاية النظم : وهو أن يقال انه لما حولت القبلة إلى الكعبة شق ذلك على اليهود فكانوا يمنعون الناس عن الصلاة عند توجههم إلى الكعبة . ولعلهم سعوا أيضا فى تخريب الكعبة بأن حملوا بعض الكفار على تخريبها ، وسعوا أيضا فى تخريب مسجد الرسول صلى الله عليه وسلم لئلا يصلوا فيه متوجهين إلى القبلة ، فعابهم الله بذلك وبين سوء طريقتهم فيه ، وهذا التأويل أولى مما قبله ، وذلك لأن الله تعالى لم يذكر فى الآيات السابقة على هذه الآية الا قبائح أفعال اليهود والنصارى ، وذكر أيضا بعدها قبائح أفعالهم فكيف يليق بهذه الآية الواحدة أن يكون المراد منها قبائح أفعال المشركين فى صدهم الرسول عن المسجد الحرام ، وأما حمل الآية على سعى النصارى فى تخريب بيت المقدس فضعيف أيضا على ما شرحه أبو بكر الرازى ، فلم يبق إلا ما قلناه

﴿المسألة الثانية﴾ فى كيفية اتصال هذه الآية بما قبلها وجوه : فأما من حملها على النصارى وخراب بيت المقدس قال : تتصل بما قبلها من حيث ان النصارى ادعوا أنهم من أهل الجنة فقط ، فقيل . لهم كيف تكونون كذلك مع أن معاملتكم فى تخريب المساجد والسعى فى خرابها هكذا ، وأما من حمله على المسجد الحرام وسائر المساجد قال : جرى ذكر مشركى العرب فى قوله (كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم) وقيل : جرى ذكر جميع الكفار وذمهم ، فمرة وجه الذم إلى اليهود والنصارى ، ومرة إلى المشركين

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (مساجد الله) عموم ، فمنهم من قال : المراد به كل المساجد . ومنهم من حمله على ما ذكرناه من المسجد الحرام وغيره من مساجد مكة ، وقالوا : قد كان لابى بكر رضى الله عنه مسجد بمكة يدعو الله فيه فخربوه قبل الهجرة ، ومنهم من حمله على المسجد الحرام فقط ، وهو قول أبى مسلم حيث فسر المنع بصد الرسول عن المسجد الحرام عام الحديبية . فان قيل : كيف يجوز حمل لفظ المساجد على مسجد واحد ؟ قلنا : فيه وجوه . أحدها : هذا كمن يقول لمن آذى صالحا واحدا : ومن أظلم ممن آذى الصالحين . وثانيها : أن المسجد موضع السجود فالمسجد الحرام لا يكون فى الحقيقة مسجدا واحدا بل مساجد

﴿المسألة الرابعة﴾ قوله (أن يذكر فيها اسمه) فى محل النصب ، واختلفوا فى العامل فيه على أقوال. الاول : أنه ثانى مفعولى منع لانك تقول : منعته كذا ، ومثله (وما منعنا أن نرسل بالآيات ، وما منع الناس أن يؤمنوا) الثانى : قال الأخفش : يجوز أن يكون على حذف « من » كانه قيل : منع مساجد الله من أن يذكر فيها اسمه . الثالث : أن يكون على البدل من مساجد الله . الرابع : قال الزجاج : يجوز أن يكون على معنى كراهة أن يذكر فيها اسمه ، والعامل فيه « منع »

﴿ المسألة الخامسة ﴾ السعى فى تخريب المسجد قد يكون لوجهين . أحدهما : منع المصلين والمتعبدين والمتعهدين له من دخوله ، فيكون ذلك تخريبا . والثانى : بالهدم والتخريب ، وليس لأحد أن يقول : كيف يصح أن يتأول على بيت الله الحرام ولم يظهر فيه التخريب ، لان منع الناس من اقامة شعار العبادة فيه يكون تخريبا له ، وقيل : ان أبا بكر رضى الله عنه كان له موضع صلاة فخربته قريش لما هاجر

﴿ المسألة السادسة ﴾ ظاهر الآية يقتضى أن هذا الفعل أعظم أنواع الظلم . وفيه اشكال ، لأن الشرك ظلم على ما قال تعالى (إن الشرك لظلم عظيم) مع أن الشرك أعظم من هذا الفعل ، وكذا الزنا وقتل النفس أعظم من هذا الفعل . والجواب عنه أقصى ما فى الباب أنه عام دخله

التخصيص فلا يقدح فيه ، أما قوله تعالى (أولئك ما كان لهم أن يدخلوها إلا خائفين) فاعلم أن فى الآية مسائل:

﴿ المسألة الاولى ﴾ ظاهر الكلام أن الذين آمنوا وسعوا فى تخريب المسجد هم الذين يحرم عليهم دخوله إلا خائفين . وأما من يجعله عاما فى الكل فذكروا فى تفسير هذا الخوف وجوها أحدها : ما كان ينبغى لهم أن يدخلوا مساجد الله إلا خائفين على حال الهيبة وارتعاد الفرائص من المؤمنين أن يبطشوا بهم فضلا أن يستولوا عليها ويمنعوا المؤمنين منها ، والمعنى ما كان الحق والواجب إلا ذلك لولا ظلم الكفرة وعتوهم ، وثانيها : أن هذا بشارة من الله للمسلمين بأنه سيظهرهم على المسجد الحرام وعلى سائر المساجد ، وأنه يذل المشركين لهم حتى لا يدخل المسجد الحرام واحد منهم إلا خائفا يخاف أن يؤخذ فيعاقب ، أو يقتل ان لم يسلم . وقد أنجز الله صدق هذا الوعد فمنعهم من دخول المسجد الحرام ، ونادى فيهم عام حج أبو بكر رضى الله عنه (ألا لا يحجن بعد العام مشرك) وأمر النبي عليه الصلاة والسلام باخراج اليهود من جزيرة العرب ، فحج من العام الثانى ظاهرا على المساجد لا يجترىء أحد من المشركين أن يحج ويدخل المسجد الحرام ، وهذا هو تفسير أبى مسلم فى حمل المنع من المساجد على صدهم رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المسجد الحرام عام الحديبية ويحمل هذا الخوف على ظهور أمر الرسول صلى الله عليه وسلم وغلبته لهم بحيث يصيرون خائفين منه ومن أمته . وثالثها : أن يحمل هذا الخوف على ما يلحقهم من الصغار والذل بالجزية والاذلال ورابعها : أنه يحرم عليهم دخول المسجد الحرام إلا فى أمر يتضمن الخوف نحو أن يدخلوا للمخاصمة والمحاكمة والمحاجة ، لأن كل ذلك يتضمن الخوف والدليل عليه قوله تعالى (ما كان للمشركين أن يعمروا مساجد الله شاهدين على أنفسهم بالكفر) . وخامسها : قال قتادة والسدى : قوله (إلا خائفين) بمعنى أن النصارى لا يدخلون بيت المقدس الا خائفين ، ولا يوجد فيه نصرانى إلا أوجع ضربا وهذا التأويل مردود ، لأن بيت المقدس بقى أكثر من مائة سنة فى أيدى النصارى بحيث لم يتمكن أحد من المسلمين من الدخول فيه إلا خائفا ، الى أن استخلصه الملك صلاح الدين رحمه الله فى زماننا وسادسها : أن قوله (ما كان لهم أن يدخلوها إلا خائفين) وان كان لفظه لفظ الخبر لكن المراد منه النهى عن تمكينهم من الدخول ، والتخلية بينهم وبينه كقوله (وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله) أما قوله تعالى (لهم فى الدنيا خزى) فقد اختلفوا فى الخزى ، فقال بعضهم : ما يلحقهم من الذل بمنعهم من المساجد ، وقال آخرون بالجزية فى حق أهل الذمة ، وبالقتل فى حق أهل الحرب . واعلم أن كل ذلك محتمل فان الخزى لا يكون إلا ما يجرى مجرى العقوبة من الهوان والاذلال ، فكل ما هذه صفته

يدخل تحته وذلك ردع من الله تعالى عن ثباتهم على الكفر لأن الخزى الحاضر يصرف عن التمسك بما يوجبه ويقتضيه ، وأما العذاب العظيم فقد وصفه الله تعالى بما جرى مجرى النهاية فى المبالغة ، لأن الذين قدم ذكرهم وصفهم بأعظم الظلم ، فبين أنهم يستحقون العقاب العظيم . وفى الآية مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ فى أحكام المساجد وفيه وجوه . الأول : فى بيان فضل المساجد ويدل عليه القرآن والأخبار والمعقول ، أما القرآن فآيات . أحدها : قوله تعالى (وأن المساجد لله فلا تدعوا مع الله أحدا) أضاف المساجد الى ذاته بلام الاختصاص ، ثم أكد ذلك الاختصاص بقوله (فلا تدعوا مع الله أحدا) وثانيها : قوله تعالى (إنما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر) فجعل عمارة المسجد دليلا على الايمان ، بل الآية تدل بظاهرها على حصر الايمان فيهم ، لأن كلمة إنما للحصر . وثالثها : قوله تعالى (فى بيوت أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه يسبح له فيها بالغدو والآصال) ورابعها : هذه الآية التى نحن فى تفسيرها وهى قوله تعالى (ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه) فان ظاهرها يقتضى أن يكون الساعى فى تخريب المساجد أسوأ حالا من المشرك لأن قوله (ومن أظلم) يتناول المشرك لأنه تعالى قال إن الشرك لظلم عظيم فاذا كان الساعى فى تخريبه فى أعظم درجات الفسق ، وجب أن يكون الساعى فى عمارته فى أعظم درجات الايمان . وأما الاخبار . فأحدها ما روى الشيخان فى صحيحيهما أن عثمان بن عفان رضى الله عنه أراد بناء المسجد فكره الناس ذلك وأحبوا أن يدعه ، فقال عثمان رضى الله عنه : سمعت النبى صلى الله عليه وسلم يقول : «من بنى لله مسجدا بنى الله له كهيئته فى الجنة» وفى رواية أخرى «بنى الله له بيتاً فى الجنة» . وثانيها : ما روى أبو هريرة أنه عليه الصلاة والسلام قال «أحب البلاد الى تعالى مساجدها وأبغض البلاد الى الله أسواقها» واعلم أن هذا الخبر تنبيه على ما هو السر العقلى فى تعظيم المساجد . وبيانه أن الامكنة والازمنة إنما تتشرف بذكر الله تعالى فاذا كان المسجد مكانا لذكر الله تعالى حتى أن الغافل عن ذكر الله إذا دخل المسجد اشتغل بذكر الله ، والسوق على الضد من ذلك لانه موضع البيع والشراء والاقبال على الدنيا ، وذلك مما يورث الغفلة عن الله ، والاعراض عن التفكر فى سبيل الله ، حتى ان ذاكر الله إذا دخل السوق فانه يصير غافلا عن ذكر الله ، لاجرم كانت المساجد أشرف المواضع ، والأسواق أخس المواضع . الثانى : فى فضل المشى إلى المساجد (ا) عن أبى هريرة قال : قال عليه الصلاة والسلام «من تطهر فى بيته ثم مشى الى بيت من بيوت الله ليقضى فريضة من فرائض الله كانت خطواته إحداها تحط خطيئته والأخرى ترفع درجته» رواه مسلم (ب) أبو هريرة قال : قال عليه الصلاة والسلام «من غدا أو راح إلى المسجد أعد الله له فى الجنة منزلا كلما غدا أو راح» أخرجاه فى الصحيح (ج) أبى بن كعب قال : كان رجل

ماأعلم أحدا من أهل المدينة ممن يصلى الى القبلة أبعدمنزلا منه من المسجد ، وكان لاتخطئه الصلوات مع الرسول عليه السلام ، فقيل له : لو اشتريت حمارا لتركبه فى الرمضاء والظلماء ، فقال والله ما أحب أن منزلى بلزق المسجد ، فأخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك فسأله فقال يارسول الله كيما يكتب أثرى وخطاى ورجوعى الى أهلى وإقبالى وإدبارى.فقال عليه الصلاة والسلام «لك ما احتسبت أجمع» أخرجه مسلم (د) جابر قال خلت البقاع حول المسجد فأراد بنو سلمة أن ينتقلوا الى قرب المسجد فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لهم «انه بلغنى أنكم تريدون أن تنتقلوا الى قرب المسجد ، فقالوا نعم قد أردنا ذلك قال يابنى سلمة دياركم تكتب آثاركم» رواه مسلم،وعن أبى سعيد الخدرى أن هذه الآية نزلت فى حقهم (إنا نحن نحيي الموتى ونكتب ماقدموا وآثارهم) (ه) عن أبى موسى الأشعرى رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم ، قال«ان أعظم الناس أجراً فى الصلاة أبعدهم الى المسجد مشيا والذى ينتظر الصلاة حتى يصليها مع الامام فى جماعة أعظم أجراً ممن يصليها ثم ينام» أخرجاه فى الصحيح (و) عقبة بن عامر الجهنى أنه عليه السلام قال «إذا تطهر الرجل ثم مر الى المسجد يرعى الصلاة كتب له كاتبه أو كاتباه بكل خطوة يخطوها الى المسجد عشر حسنات والقاعد الذى يرعى الصلاة كالقانت ويكتب من المصلين من حين يخرج من بيته حتى يرجع» (ز) عن سعيد بن المسيب قال : حضر رجلا من الأنصار الموت فقال لأهله : من فى البيت ، فقالوا : أهلك ، وأما اخوتك وجلساؤك ففى المسجد ، فقال : ارفعونى . فأسنده رجل منهم اليه ففتح عينيه وسلم على القوم ، فردوا عليه وقالوا له : خيراً . فقال انى مورثكم اليوم حديثا ماحدثت به أحدامنذسمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم احتسابا ، وما أحدثكموه اليوم إلا احتسابا : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول «من توضأ فى بيته فأحسن الوضوء ثم خرج إلى المسجد يصلى فى جماعة المسلمين لم يرفع رجله اليمنى إلا كتب الله له بها حسنة ولم يضع رجله اليسرى إلا حط الله عنه بها خطيئة حتى يأتى المسجد فاذا صلى بصلاة الامام انصرف وقد غفر له فان هو أدرك بعضها وفاته بعض كان كذلك» (ح)عن أبى هريرة أنه عليه السلام قال «من توضأ فأحسن وضوءه ثم راح فوجد الناس قد صلوا أعطاه الله مثل أجر من صلاها وحضرها ولم ينقص ذلك من أجرهم شيئاً» (ط)أبوهريرة قال عليه السلام «ألا أدلكم على ما يمحو الله به الخطايا ويرفع به الدرجات قالوا بلى يارسول الله قال إسباغ الوضوء على المكاره وكثرة الخطا إلى المساجد وانتظار الصلاة بعد الصلاة فذلكم الرباط فذلكم الرباط » رواه أبو مسلم(ى)قال أبو سلمة بن عبد الرحمن لداود بن صالح : هل تدرى فيم نزلت (ياأيها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا) قال قلت لا ياابن أخى. قال سمعت

أبا هريرة يقول:لم يكن فى زمان النبى صلى الله عليه وسلم غزو يرابط فيه ولكن انتظار الصلاة بعد الصلاة (يا) بريدة قال عليه السلام «بشر المشائين فى الظلم الى المساجد بالنور التام يوم القيامة »قال النخعى كانوا يرون المشى الى المسجد فى الليلة المظلمة موجبة(يب)قال الأوزاعى :كان يقال خمس كان عليها أصحاب محمد عليه السلام والتابعون باحسان: لزوم الجماعة ، واتباع السنة ، وعمارة المسجد وتلاوة القرآن ، والجهاد فى سبيل الله(يج)أبو هريرة قال عليه السلام «من بنى لله بيتاً يعبد الله فيه من مال حلال بنى الله له بيتا فى الجنة من در وياقوت(يد)أبو ذر قال عليه السلام «من بنى لله مسجداً ولو كمفحص قطاة بنى الله له بيتاً فى الجنة،(يه)أبو سعيد الخدرى : قال عليه السلام «إذا رأيتم الرجل يعتاد المسجد فاشهدوا له بالايمان فان الله تعالى قال(إنما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر) (يو)عن بعض أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أنهم قالوا : ان المساجد بيوت الله وانه لحق على الله أن يكرم من زاره فيها(يز)أنس قال عليه السلام «ان عمار بيوت الله هم أهل بيوت الله»(يح) أنس قال عليه السلام «يقول الله تعالى :كأنى لأهم بأهل الأرض عذابا فاذا نظرت الى عمار بيوتى والمتحابين فى والى المستغفرين بالاسحار صرفت عنهم»(يط)عن أنس : قال عليه السلام «إذا أنزلت عاهة من السماء صرفت عن عمار المساجد»(ك) كتب سلمان الى أبى الدرداء : يا أخى ليكن بيتك المسجد فانى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول «المسجد بيت كل تقى وقد ضمن الله لمن كانت المساجد بيوتهم بالروح والرحمة والجواز على الصراط الى رضوان الله تعالى»(كا) قال سعيد بن المسيب : عن عبد الله بن سلام : ان للمساجد أوتادا من الناس ، وان لهم جلساء من الملائكة ، فاذا فقدوهم سألوا عنهم ، وان كانوا مرضى عادوهم ، وان كانوا فى حاجة أعانوهم (كب) الحسن : قال عليه السلام « يأتى على الناس زمان يكون حديثهم فى مساجدهم فى أمر دنياهم فلا تجالسوهم فليس لله فيهم حاجة» (كج) أبو هريرة : قال عليه السلام «ان للمنافقين علامات يعرفون بها تحيتهم لعنة وطعامهم نهبة ، وغنيمتهم غلول ،لا يقربون المساجد إلا هجرا ولا الصلاة إلا دبرا ، لا يتألفون ولا يؤلفون ، خشب بالليل سحب بالنهار» (كد) أبو سعيد الخدرى وأبو هريرة : قال عليه السلام «سبعة يظلهم الله فى ظله يوم لا ظل إلا ظله : إمام عادل ، وشاب نشأ فى عبادة الله ، ورجل قلبه معلق بالمسجد إذا خرج منه حتى يعود اليه ، ورجلان تحابا فى الله اجتمعا على ذلك وتفرقا ، ورجل ذكر الله خالياً ففاضت عيناه ، ورجل دعته امرأة ذات حسن وجمال فقال انى أخاف الله ، ورجل تصدق بصدقة فأخفاها حتى لا تعلم شماله ما تنفق يمينه» هذا حديث أخرجه الشيخان فى الصحيحين (كه) عقبة بن عامر عن النبى صلى الله عليه وسلم ، من خرج من بيته إلى المسجد كتب له كاتبه بكل خطوة

يخطوها عشر حسنات ، والقاعد فى المسجد ينتظر الصلاة كالقانت ويكتب من المصلين حتى يرجع إلى بيته» (كو) روى عبد الله بن المبارك عن حكيم بن زريق بن الحكم ، قال : سمعت سعيد المسيب وسأله أبى : أحضور الجنازة أحب اليك أم القعود فى المسجد ؟ قال : من صلى على جنازة فله قيراط ، ومن تبعها حتى تقبر فله قيراطان ، والجلوس فى المسجد أحب إلى، تسبح الله وتهلل وتستغفر والملائكة تقول آمين اللهم اغفر له ، اللهم ارحمه ، فاذا فعلت ذلك فقل اللهم اغفر لسعيد بن المسيب الثالث : فى تزيين المساجد (ا) ابن عباس : قال عليه الصلاة والسلام «ما أمرت بتشييد المساجد» والمراد من التشييد رفع البناء وتطويله ، ومنه قوله تعالى (فى بروج مشيدة) وهى التى يطول بناؤها (ب) أمر عمر ببناء مسجد وقال للبناء : أكن الناس من المطر ، وإياك أن تحمر أو تصفر فتفتن الناس (ج) روى أن عثمان رأى أترجة من جص معلقة فى المسجد ، فأمر بها فقطعت (د) قال أبو الدرداء : إذا حليتم مصاحفكم وزينتم مساجدكم فالدمار عليكم (ه) قال أبو قلابة : غدونا مع أنس بن مالك الى الزاوية ، فحضرت صلاة الصبح ، فمررنا بمسجد فقال أنس : لو صلينا فى هذا المسجد فقال بعض القوم : حتى نأتى المسجد الآخر . فقال أنس : أى مسجد . قالوا : مسجد أحدث الآن . فقال أنس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال «سيأتى على أمتى زمان يتباهون فى المساجد ولا يعمرونها إلا قليلا» . الرابع : فى تحية المسجد . فى الصحيحين عن أبى قتادة السلمى أنه عليه الصلاة والسلام قال «إذا دخل أحدكم المسجد فليركع ركعتين قبل أن يجلس» واعلم أن القول بذلك مذهب الحسن البصرى ومكحول وقول الشافعى وأحمد وإسحق ، وذهب قوم الى أنه يجلس ولا يصلى ، واليه ذهب ابن سيرين وعطاء بن أبى رباح والنخعى وقتادة . وبه قال مالك والثورى وأصحاب الرأى . الخامس : فيما يقول إذا دخل المسجد . روت فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أبيها ، قالت «كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا دخل المسجد صلى على محمد وسلم وقال : رب اغفر لى ذنوبى وافتح لى أبواب رحمتك ، وإذا خرج صلى على محمد وسلم وقال رب اغفر لى ذنوبى ، وافتح لى أبواب فضلك . السادس : فى فضيلة القعود فى المسجد لانتظار الصلاة (ا) أبو هريرة : قال عليه الصلاة والسلام «الملائكة تصلى على أحدكم مادام فى مصلاه الذى صلى فيه فتقول : اللهم اغفر له اللهم ارحمه مالم يحدث» وروى أن عثمان بن مظعون أتى النبى عليه الصلاة والسلام ، فقال : ائذن لى فى الاختصاء . فقال عليه الصلاة والسلام «ليس منا من خصى أو اختصى ان خصاء أمتى الصيام» فقال : يارسول الله ائذن لى فى السياحة ، فقال «ان سياحة أمتى الجهاد فى سبيل الله» فقال : يا رسول الله ائذن لى فى الترهب ، فقال «ان ترهب أمتى الجلوس فى المساجد انتظارا للصلاة»

السابع : فى كراهية البيع والشراء فى المسجد . عن عمرو بن شعيب ، عن أبيه عن جده : أنه عليه الصلاة والسلام نهى عن تناشد الأشعار فى المساجد ، وعن البيع والشراء فيه ، وعن أن يتحلق الناس فى المساجد يوم الجمعة قبل الصلاة . واعلم أنه كره قوم من أهل العلم البيع والشراء فى المسجد وبه يقول أحمد وإسحق وعطاء بن يسار ، وكان إذا مر عليه بعض من يبيع فى المسجد قال : عليك بسوق الدنيا فانما هذا سوق الآخرة ، وكان لسالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب رضى الله عنهم رحبة الى جنب المسجد سماها البطحاء ، وقال : من أراد أن يلغط أو ينشد شعرا أو يرفع صوتا فليخرج الى هذه الرحبة . واعلم أن الحديث الذى رويناه يدل على كراهية التحلق والاجتماع يوم الجمعة قبل الصلاة لمذاكرة العلم ، بل يشتغل بالذكر والصلاة والانصات للخطبة ، ثم لا بأس بالاجتماع والتحلق بعد الصلاة . وأما طلب الضالة فى المسجد ، ورفع الصوت بغير الذكر ، فمكروه عن أبى هريرة رضى الله عنه قال : من سمع رجلا ينشد ضالة فى المسجد فليقل : لا ردها الله عليك فان المساجد لم تبن لهذا . وعن أبى هريرة رضى الله عنه أيضا أنه عليه الصلاة والسلام قال «إذا رأيتم من يبيع أو يبتاع فى المسجد فقولوا : لاأربح الله تجارتك» قال أبو سليمان الخطابى رحمه الله ويدخل فى هذا كل أمر لم يبن له المسجد من أمور معاملات الناس ، واقتضاء حقوقهم ، وقد كره بعض السلف المسألة فى المسجد ، وكان بعضهم يرى أن لا يتصدق على السائل المتعرض فى المسجد ، وورد النهى عن إقامة الحدود فى المساجد ، قال عمر فيمن لزمه حد : أخرجاه من المسجد . ويذكر عن على رضى الله عنه مثله ، وقال معاذ بن جبل : ان المساجد طهرت من خمس : من أن يقام فيها الحدود أو يقبض فيها الخراج ، أو ينطق فيها بالأشعار أو ينشد فيها الضالة أو تتخذ سوقا . ولم ير بعضهم بالقضاء فى المسجد بأسا ، لأن النبى عليه الصلاة والسلام لاعن بين العجلانى وامرأته فى المسجد ولاعن عمر عند منبر النبى صلى الله عليه وسلم ، وقضى شريح والشعبى ويحيى بن يعمر فى المسجد ، وكان الحسن وزرارة بن أوفى يقضيان فى الرحبة خارجا من المسجد . الثامن : فى النوم فى المسجد فى الصحيحين : عن عباد ابن تميم ، عن عمه ، أنه رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم مستلقيا فى المسجد واضعا إحدى رجيه على الأخرى ، وعن ابن شهاب ، قال : كان ذلك من عمر وعثمان ، وفيه دليل على جواز الاتكاء والاضطجاع وأنواع الاستراحة فى المسجد مثل جوازها فى البيت ، إلا الانبطاح فانه عليه الصلاة والسلام نهى عنه ، وقال : انها ضجعة يبغضها الله ، وعن نافع : أن عبد الله كان شابا أعزب لا أهل له ، فكان ينام فى مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ورخص قوم من أهل العلم فى النوم فى المسجد ، وقال ابن عباس : لا تتخذوه مبيتا أو مقيلا . التاسع : فى كراهية البزاق فى المسجد . عن أنس عن النبى عليه الصلاة والسلام . قال «البزاق

فى المسجد خطيئة وكفارتها دفنها» وفى الصحيح عن أبى ذر . قال عليه الصلاة والسلام «عرضت على أعمال أمتى حسنها وسيئها فوجدت من محاسن أعمالها الأذى يماط عن الطريق ، ووجدت فى مساوىء أعمالها النخامة تكون فى المسجد لا تدفن» وفى الحديث «ان المسجد لينزوى من النخامة كما تنزوى الجلدة فى النار» أى ينضم وينقبص ، فقال بعضهم : المراد أن كونه مسجدا يقتضى التعظيم والقاء النخامة يقتضى التحقير ، وبينهما منافاة ، فعبر عليه الصلاة والسلام عن تلك المنافاة بقوله : لينزوى . وقال آخرون : أراد أهل المسجد ، وهم الملائكة ، وفى الصحيحين عن همام بن منبه قال هذا ما حدثنا أبو هريرة عن محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال «إذا قام أحدكم الى الصلاة فلا يبصق أمامه فانه يناجى الله مادام فى مصلاه ، ولا عن يمينه فان عن يمينه ملكا ، ولكن ليبصق عن شماله أو تحت رجليه فيدفنه» وعن أنس أنه عليه الصلاة والسلام رأى نخامة فى القبلة فشق ذلك عليه حتى رؤى فى وجهه فقام فحكه بيده وقال «ان أحدكم إذا قام فى صلاته فانه يناجى ربه فلا يبزقن أحدكم فى قبلته ولكن عن يساره أو تحت قدمه قال ثم أخذ طرف ردائه فبصق فيه ثم رد بعضه على بعض وقال أو يفعل هكذا» أخرجه البخارى فى صحيحه . العاشر : فى الثوم والبصل : فى الصحيحين عن أنس وابن عمر وجابر قال عليه الصلاة والسلام «من أكل من هذه الشجرة المنتنة فلا يقربن مسجدنا فان الملائكة تتأذى مما يتأذى منه الانس» وعن جابر أنه عليه الصلاة والسلام قال «من أكل ثوما أو بصلا فليعتزل مسجدنا» وأن النبى عليه الصلاة والسلام أتى بقدر فيه خضر فوجد لها ريحا ، فسأل فأخبر بما فيه من البقول ، فقال : قربوها الى بعض من كان حاضرا ، وقال له كل فانى أناجى من لا تناجى . أخرجاه فى الصحيحين . الحادى عشر : فى المساجد فى الدور . عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضى الله عنها قالت : أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم ببناء المسجد فى الدور ، وأن ينظف ويطيب . أنس بن مالك قال : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم فى المسجد ومعه أصحابه إذ جاء أعرابى فبال فى المسجد ، فقال أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم : مه مه . فقال عليه الصلاة والسلام : لا تزرموه . ثم دعاه فقال : ان هذه المساجد لا تصلح لشىء من العذرة والبول والخلاء ، إنما هى لقراءة القرآن وذكر الله والصلاة ، ثم دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم بدلو من ماء فصبوا عليه .

﴿المسألة الثانية﴾ اختلف الفقهاء فى دخول الكافر المسجد ، فجوزه أبو حنيفة مطلقا ، وأباه مالك مطلقاً ، وقال الشافعى رضى الله عنه : يمنع من دخول الحرم والمسجد الحرام . احتج الشافعى بوجوه . أولها : قوله تعالى (إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا) قال

الشافعى : قد يكون المراد من المسجد الحرام الحرم لقوله تعالى (سبحان الذى أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام) وإنما أسرى به من بيت خديجة فالآية دالة اما على المسجد فقط ، أو على الحرم كله ، وعلى التقديرين فالمقصود حاصل ، لأن الخلاف حاصل فيهما جميعا . فان قيل : المراد به الحج ولهذا قال (بعد عامهم هذا) لأن الحج إنما يفعل فى السنة مرة واحدة . قلنا : هذا ضعيف لوجوه أحدها : أنه ترك للظاهر من غير موجب . الثانى : ثبت فى أصول الفقه أن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون ذلك الوصف علة لذلك الحكم ، وهذا يقتضى أن المانع من قربهم من المسجد الحرام نجاستهم ، وذلك يقتضى أنهم ما داموا مشركين كانوا ممنوعين عن المسجد الحرام . الثالث : أنه تعالى لو أراد الحج لذكر من البقاع ما يقع فيه معظم أركان الحج وهو عرفة . الرابع : الدليل على أن المراد دخول الحرم لا الحج فقط قوله تعالى (وإن خفتم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله) فأراد به الدخول للتجارة . وثانيها : قوله تعالى (أولئك ماكان لهم أن يدخلوها إلا خائفين) وهذا يقتضى أن يمنعوا من دخول المسجد ، وأنهم متى دخلوا كانوا خائفين من الاخراج إلا ما قام عليه الدليل فان قيل : هذه الآية مخصوصة بمن خرب بيت المقدس ، أو بمن منع رسول الله صلى الله عليه وسلم من العبادة فى الكعبة ، وأيضاً فقوله (ماكان لهم أن يدخلوها إلا خائفين) ليس المراد منه خوف الاخراج ، بل خوف الجزية والاخراج . قلنا : الجواب عن الأول : أن قوله تعالى (ومن أظلم ممن منع مساجد الله) ظاهر فى العموم ، فتخصيصه ببعض الصور خلاف الظاهر ، وعن الثانى أن ظاهر قوله (ماكان لهم أن يدخلوها إلا خائفين) يقتضى أن يكون ذلك الخوف إنما حصل من الدخول ، وعلى ما يقولونه لا يكون الخوف متولدا من الدخول بل من شىء آخر ، فسقط كلامهم . وثالثها : قوله تعالى (ماكان للمشركين أن يعمروا مساجد الله) شاهدين على أنفسهم بالكفر ، وعمارتها تكون بوجهين . أحدهما : بناؤها وإصلاحها . والثانى : حضورها ولزومها ، كما تقول : فلان يعمر مسجد فلان . أى يحضره ويلزمه . وقال النبى صلى الله عليه وسلم «إذا رأيتم الرجل يعتاد المساجد فاشهدوا له بالايمان» وذلك لقوله تعالى (إنما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر) فجعل حضور المساجد عمارة لها . ورابعها : أن الحرم واجب التعظيم لقوله عليه الصلاة والسلام فى الدعاء «اللهم زد هذا البيت تشريفاً وتعظيما ومهابة» فصونه عما يوجب تحقيره واجب ، وتمكين الكفار من الدخول فيه تعريض للبيت للتحقير ، لأنهم لفساد اعتقادهم فيه ربما استخفوا به وأقدموا على تلويثه وتنجيسه . وخامسها : أن الله تعالى أمر بتطهير البيت فى قوله (وطهر بيتى للطائفين) والمشرك نجس لقوله تعالى (إنما المشركون نجس) والتطهير على النجس واجب فيكون

وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ «١١٥»

تبعيد الكفار عنه واجباً . وسادسها : أجمعنا على أن الجنب يمنع منه ، فالكافر بأن يمنع منه أولى ، إلا أن هذا مقتضى مذهب مالك ، وهو أن يمنع عن كل المساجد ، واحتج أبو حنيفة رحمه الله بأمور الأول : روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قدم عليه وفد يثرب فأنزلهم المسجد . الثانى : قوله عليه الصلاة والسلام «من دخل دار أبى سفيان فهو آمن ومن دخل الكعبة فهو آمن» وهذا يقتضى إباحة الدخول . الثالث : الكافر جاز له دخول سائر المساجد ، فكذلك المسجد الحرام كالمسلم . والجواب عن الحديثين الأولين : أنهما كانا فى أول الاسلام ، ثم نسخ ذلك بالآية ، وعن القياس أن المسجد الحرام أجل قدراً من سائر المساجد فظهر الفرق والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله إن الله واسع عليم﴾

اعلم أن فى هــــذه الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اختلفوا فى سبب نزول هذه الآية ، والضابط أن الأكثرين زعموا أنها إنما نزلت فى أمر يختص بالصلاة ، ومنهم من زعم أنها إنما نزلت فى أمر لا يتعلق بالصلاة ، أما القول الأول فهو أقوى لوجهين . أحدهما : أنه هو المروى عن كافة الصحابة والتابعين وقولهم حجة . وثانيهما : أن ظاهر قوله (فأينما تولوا) يفيد التوجه الى القبلة فى الصلاة ، ولهذا لا يعقل من قوله (فولوا وجوهكم) إلا هذا المعنى ، إذا ثبت هذا فنقول : القائلون بهذا القول اختلفوا على وجوه أحدها : أنه تعالى أراد به تحويل المؤمنين عن استقبال بيت المقدس الى الكعبة . فبين تعالى أن المشرق والمغرب وجميع الجهات والأطراف كلها مملوكة له سبحانه ومخلوقة له ، فأينما أمركم الله باستقباله فهو القبلة ، لأن القبلة ليست قبلة لذاتها ، بل لأن الله تعالى جعلها قبلة ، فان جعل الكعبة قبلة فلا تنكروا ذلك ، لأنه تعالى يدبر عباده كيف يريد ، وهو واسع عليم بمصالحهم ، فكأنه تعالى ذكر ذلك بيانا لجواز نسخ القبلة من جانب الى جانب آخر فيصير ذلك مقدمة لما كان يريد تعالى من نسخ القبلة . وثانيها : أنه لما حولت القبلة عن بيت المقدس أنكر اليهود ذلك ، فنزلت الآية ردا عليهم وهو قول ابن عباس ، وهو نظير قوله (قل لله المشرق والمغرب يهدى من يشاء الى صراط مستقيم) . وثالثها : قول أبى مسلم ، وهو أن اليهود والنصارى كل واحد منهم قال : ان الجنة له لا لغيره . فرد الله عليهم بهذه الآية ، لأن اليهود إنما استقبلوا بيت المقدس لأنهم اعتقدوا أن الله تعالى صعد السماء من الصخرة . والنصارى استقبلوا المشرق لأن عيسى عليه السلام إنما ولد هناك

على ما حكى الله ذلك فى قوله تعالى (واذكر فى الكتاب مريم إذ انتبذت من أهلها مكانا شرقيا) فكل واحد من هذين الفريقين وصف معبوده بالحلول فى الأماكن ، ومن كان هكذا فهو مخلوق لا خالق ، فكيف تخاص لهم الجنة وهم لا يفرقون بين المخلوق والخالق . ورابعها : قال بعضهم : إن الله تعالى نسخ بيت المقدس بالتخيير الى أى جهة شاء بهذه الآية ، فكان للمسلمين أن يتوجهوا الى حيث شاؤا فى الصلاة ، إلا أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يختار التوجه الى بيت المقدس مع أنه كان له أن يتوجه حيث شاء ، ثم أنه تعالى نسخ ذلك بتعيين الكعبة ، وهو قول قتادة وابن زيد . وخامسها : أن المراد بالآية من هو مشاهد للكعبة فان له أن يستقبلها من أى جهة شاء وأراد وسادسها : ما روى عبد الله بن عامر بن ربيعة قال : كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فى غزاة فى ليلة سوداء مظلمة فلم نعرف القبلة فجعل كل رجل منا مسجده حجارة موضوعة بين يديه ، ثم صلينا فلما أصبحنا إذا نحن على غير القبلة ، فذكرنا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فأنزل الله تعالى هذه الآية وهذا الحديث يدل على أنهم كانوا قد نقلوا حينئذ الى الكعبة لأن القتال فرض بعد الهجرة بعد نسخ قبلة بيت المقدس . وسابعها : أن الآية نزلت فى المسافر يصلى النوافل حيث تتوجه به راحلته . عن سعيد بن جبير ، عن ابن عمر أنه قال : إنما نزلت هذه الآية فى الرجل يصلى الى حيث توجهت به راحلته فى السفر . وكان عليه السلام إذا رجع من مكة صلى على راحلته تطوعا يومىء برأسه نحو المدينة ، فمعنى الآية (فأينما تولوا) وجوهكم لنوافلكم فى أسفاركم (فثم وجه الله) فقد صادفتم المطلوب (إن الله واسع) الفضل غنى فمن سعة فضله وغناه رخص لكم فى ذلك لأنه لو كلفكم استقبال القبلة فى مثل هذه الحال لزم أحد الضررين اما ترك النوافل ، وإما النزول عن الراحلة والتخلف عن الرفقة ، بخلاف الفرائض فانها صلوات معدودة محصورة ، فتكليف النزول عن الراحلة عند أدائها واستقبال القبلة فيها لا يفضى الى الحرج ، بخلاف النوافل فانها غير محصورة فتكليف الاستقبال يفضى الى الحرج . فان قيل : فأى هذه الأقاويل أقرب الى الصواب . قلنا : ان قوله (فأينما تولوا فثم وجه الله) مشعر بالتخيير ، والتخيير لا يثبت إلا فى صورتين . إحداهما : فى التطوع على الراحلة . وثانيتهما : فى السفر عند تعذر الاجتهاد للظلمة أو لغيرها ، لأن فى هذين الوجهين المصلى مخير ، فاما على غير هذين الوجهين فلا تخيير ، وقول من يقول : إن الله تعالى خير المكلفين فى استقبال أى جهة شاؤا بهذه الآية ، وهم كانوا يختارون بيت المقدس لا لأنه لازم ، بل لأنه أفضل وأولى بعيد لأنه لا خلاف أن لبيت المقدس قبل التحويل الى الكعبة اختصاصا فى الشريعة ولو كان الأمر كما قالوا لم يثبت ذلك الاختصاص ، وأيضاً فكان يجب أن يقال : ان بيت المقدس صار منسوخا بالكعبة فهذه الدلالة

تقتضى أن يكون حمل الآية على الوجه الثالث والرابع : وأما الذين حملوا الآية على الوجه الأول فلهم أن يقولوا ان القبلة لما حولت تكلم اليهود فى صلاة الرسول صلى الله عليه وسلم وصلاة المؤمنين الى بيت المقدس ، فبين تعالى بهذه الآية أن تلك القبلة كان التوجه اليها صوابا فى ذلك الوقت والتوجه الى الكعبة صواب فى هذا الوقت ، وبين أنهم أينما يولوا من هاتين القبلتين فى المأذون فيه فثم وجه الله ، قالوا : وحمل الكلام على هذا الوجه أولى ، لأنه يعم كل مصل ، وإذا حمل على الأول لا يعم لأنه يصير محمولا على التطوع دون الفرض ، وعلى السفر فى حالة مخصوصة دون الحضر ، وإذا أمكن إجراء اللفظ العام على عمومه فهو أولى من التخصيص ، وأقصى مافى الباب أن يقال : ان على هذا التأويل لابد أيضاً من ضرب تقييد ، وهو أن يقال (فأينما تولوا) من الجهات المأمور بها (فثم وجه الله) إلا أن هذا الاضمار لابد منه على كل حال لأنه من المحال أن يقول تعالى (فأينما تولوا) بحسب ميل أنفسكم (فثم وجه الله) بل لابد من الاضمار الذى ذكرناه ، وإذا كان كذلك فقد زالت طريقة التخيير ، ونظيره : إذا أقبل أحدنا على ولده وقد أمره بأمور كثيرة مترتبة فقال له : كيف تصرفت فقد اتبعت رضائى. فانه يحمل ذلك على ما أمره على الوجه الذى أمره من تضييق أو تخيير ، ولا يحمل ذلك على التخيير المطلق ، فكذا ههنا .

القول الثانى : وهو قول من زعم أن هذه الآية نزلت فى أمر سوى الصلاة ، فلهم أيضاً وجوه : أولها : أن المعنى أن هؤلاء الذين ظلموا بمنع مساجدى أن يذكر فيها اسمى وسعوا فى خرابها أولئك لهم كذا وكذا ، ثم أنهم أينما ولوا هاربين عنى وعن سلطانى فان سلطانى يلحقهم ، وقدرتى تسبقهم وأنا عليم بهم ، لا يخفى على مكانهم ، وفى ذلك تحذير من المعاصى ، وزجر عن ارتكابها ، وقوله تعالى (إن الله واسع عليم) نظير قوله (إن استطعتم أن تنفذوا من أقطار السموات والأرض فانفذوا لا تنفذون إلا بسلطان) فعلى هذا يكون المراد منه سعة العلم ، وهو نظير (وهو معكم أينما كنتم) وقوله (ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم) وقوله تعالى (ربنا وسعت كل شىء رحمة وعلما) وقوله (وسع كل شىء علما) أى عم كل شىء بعلمه وتدبيره وإحاطته به وعلوه عليه . وثانيها : قال قتادة : ان النبى عليه السلام قال «ان أخاكم النجاشى قد مات فصلوا عليه قالوا نصلى على رجل ليس بمسلم» فنزل قوله تعالى (وإن من أهل الكتاب لمن يؤمن بالله وما أنزل اليكم وما أنزل اليهم خاشعين لله لا يشترون بآيات الله ثمناً قليلا أولئك لهم أجرهم عند ربهم إن الله سريع الحساب) فقالوا : انه كان يصلى الى غير القبلة ، فأنزل الله تعالى (ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله) ومعناها أن الجهات التى يصلى اليها أهل الملل من شرق وغرب وما بينهما ، كلها لى فمن وجه وجهه نحو شىء

منها بأمر يريدنى ويبتغى طاعتى وجدنى هناك ، أى وجد ثوابى ، فكان فى هذا عذر للنجاشى وأصحابه الذين ماتوا على استقبالهم المشرق ، وهو نحو قوله تعالى (وما كان الله ليضيع ايمانكم) . وثالثها : لما نزل قوله تعالى (ادعونى أستجب لكم) قالوا : أين ندعوه فنزلت هذه الآية ، وهو قول الحسن ومجاهد والضحاك . ورابعها : أنه خطاب للمسلمين ، أى لا يمنعكم تخريب من خرب مساجد الله عن ذكره حيث كنتم من أرضه فلله المشرق والمغرب والجهات كلها ، وهو قول على بن عيسى . وخامسها : من الناس من يزعم أنها نزلت فى المجتهدين الوافين بشرائط الاجتهاد ، سواء كان فى الصلاة أو فى غيرها ، والمراد منه أن المجتهد إذا رأى بشرائط الاجتهاد فهو مصيب

﴿المسألة الثانية﴾ ان فسرنا الآية بأنها تدل على تجويز التوجه الى أى جهة أريد فالآية منسوخة وان فسرناها بأنها تدل على نسخ القبلة من بيت المقدس الى الكعبة فالآية ناسخة ، وان فسرناها بسائر الوجوه فهى لا ناسخة ولا منسوخة

﴿المسألة الثالثة﴾ اللام فى قوله تعالى (ولله المشرق والمغرب) لام الاختصاص ، أى هو خالقهما ومالكهما ، وهو كقوله (رب المشرقين ورب المغربين) وقوله (برب المشارق والمغارب ، ورب المشرق والمغرب) ثم أنه سبحانه أشار بذكرهما الى ذكر من بينهما من المخلوقات ، كما قال (ثم استوى الى السماء وهى دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين)

﴿المسألة الرابعة﴾ الآية من أقوى الدلائل على نفى التجسيم وإثبات التنزيه ، وبيانه من وجهين الأول : أنه تعالى قال (ولله المشرق والمغرب) فبين أن هاتين الجهتين مملوكتان له ، وإنما كان كذلك لأن الجهة أمر ممتد فى الوهم طولا وعرضا وعمقا وكل ما كان كذلك فهو منقسم ، وكل منقسم فهو مؤلف مركب ، وكل ما كان كذلك فلا بد له من خالق وموجد ، وهذه الدلالة عامة فى الجهات كلها ، أعنى الفوق والتحت ، فثبت بهذا أنه تعالى خالق الجهات كلها ، والخالق متقدم على المخلوق لا محالة ، فقد كان البارى تعالى قبل خلق العالم منزها عن الجهات والاحياز ، فوجب أن يبقى بعد خلق العالم كذلك لاستحالة انقلاب الحقائق والماهيات . الوجه الثانى : أنه تعالى قال (فأينما تولوا فثم وجه الله) ولو كان الله تعالى جسما وله وجه جسمانى لكان وجهه مختصا بجانب معين وجهة معينة فما كان يصدق قوله (فأينما تولوا فثم وجه الله) فلما نص الله تعالى على ذلك علمنا أنه تعالى منزه عن الجسمية واحتج الخصم بالآية من وجهين . الأول : أن الآية تدل على ثبوت الوجه لله تعالى والوجه لا يحصل إلا لمن كان جسما . الثانى : أنه تعالى وصف نفسه بكونه واسعاً ، والسعة من صفة الأجسام . والجواب : عن الأول : أن الوجه وإن كان فى أصل اللغة عبارة عن العضو المخصوص

لكنا بينا أنا لو حملناه ههنا على العضو لكذب قوله تعالى (فأينما تولوا فثم وجه الله) لأن الوجه لو كان محاذياً للمشرق لاستحال فى ذلك الزمان أن يكون محاذياً للمغرب أيضاً ، فاذن لابد فيه من التأويل وهو من وجوه . الأول : أن إضافة وجه الله كاضافة بيت الله وناقة الله ، والمراد منها الاضافة بالخلق والايجاد على سبيل التشريف ، فقوله (فثم وجه الله) أى : فثم وجهه الذى وجهكم إليه ، لأن المشرق والمغرب له بوجهيهما ، والمقصود من القبلة إنما يكون قبلة لنصبه تعالى إياها فأى وجه من وجوه العالم المضاف إليه بالخلق والايجاد نصبه وعينه فهو قبلة . الثانى : أن يكون المراد من الوجه القصد والنية قال الشاعر :

أستغفر الله ذنباً لست أحصيه   رب العباد إليه الوجه والعمل

ونظيره قوله تعالى (إنى وجهت وجهى للذى فطر السموات والأرض) . الثالث : أن يكون المراد منه فثم مرضاة الله ، ونظيره قوله تعالى (إنما نطعمكم لوجه الله) يعنى لرضوان الله ، وقوله (كل شىء هالك إلا وجهه) يعنى ماكان لرضا الله ، ووجه الاستعارة أن من أراد الذهاب إلى إنسان فانه لايزال يقرب من وجهه وقدامه ، فكذلك من يطلب مرضاة أحد فانه لايزال يقرب من مرضاته ، فلهذا سمى طلب الرضا بطلب وجهه . الرابع : أن الوجه صلة كقوله (كل شىء هالك إلا وجهه) ويقول الناس هذا وجه الأمر لايريدون به شيئا آخر غيره إنما يريدون به أنه من ههنا ينبغى أن يقصد هذا الأمر ، واعلم أن هذا التفسير صحيح فى اللغة إلا أن الكلام يبقى ، فانه يقال لهذا القائل : فما معنى قوله تعالى (فثم وجه الله) مع أنه لايجوز عليه المكان فلا بد من تأويله بأن المراد : فثم قبلته التى يعبد بها ، أو ثم رحمته ونعمته وطريق ثوابه والتماس مرضاته . والجواب : عن الثانى وهو أنه وصف نفسه بكونه واسعاً فلا شك أنه لايمكن حمله على ظاهره وإلا لكان متجزئاً متبعضاً فيفتقر إلى الخالق ، بل لابد وأن يحمل على السعة فى القدرة والملك ، أو على أنه واسع العطاء والرحمة ، أو على أنه واسع الانعام ببيان المصلحة للعبيد لكى يصلوا إلى رضوانه ، ولعل هذا الوجه بالكلام أليق ، ولايجوز حمله على السعة فى العلم ، وإلا لكان ذكر العليم بعده تكراراً ، فأما قوله (عليم) فى هذا الموضع فكالتهديد ليكون المصلى على حذر من التفريط من حيث يتصور أنه تعالى يعلم مايخفى وما يعلن ومايخفى على الله من شىء ، فيكون متحذراً عن التساهل ، ويحتمل أن يكون قوله تعالى (واسع عليم) أنه تعالى واسع القدرة فى توفية ثواب من يقوم بالصلاة على شرطها ، وتوفية عقاب من يتكاسل عنها

﴿المسألة الخامسة﴾ ولى إذا أقبل ، وولى إذا أدبر ، وهو من الأضداد ومعناه ههنا الاقبال . وقرأ الحسن (فأينما تولوا) بفتح التاء من التولى ، يريد فأينما توجهوا القبلة

وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ لَهُ مَا فِي السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلٌّ لَهُ قَانِتُونَ «١١٦» بَدِيعُ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ «١١٧»

قوله تعالى ﴿وقالوا اتخذ الله ولداً سبحانه بل له مافى السموات والأرض كل له قانتون بديع السموات والأرض وإذا قضى أمراً فانما يقول له كن فيكون﴾

اعلم أن هذا هو النوع العاشر من مقابح أفعال اليهود والنصارى والمشركين ، واعلم أن ظاهر قوله تعالى (وقالوا اتخذ الله ولداً) أن يكون راجعاً إلى قوله (ومن أظلم ممن منع مساجد الله) وقد ذكرنا أن منهم من تأوله على النصارى ، ومنهم من تأوله على مشركى العرب ، ونحن قد تأولناه على اليهود وكل هؤلاء أثبتوا الولد لله تعالى ، لأن اليهود قالوا : عزير ابن الله ، والنصارى قالوا : المسيح ابن الله ، ومشركو العرب قالوا : الملائكة بنات الله فلا جرم صحت هذه الحكاية على جميع التقديرات ، قال ابن عباس رضى الله عنهما : انها نزلت فى كعب بن الأشرف ، وكعب بن أسد ، ووهب بن يهودا فانهم جعلوا عزيراً ابن الله ، أما قوله تعالى (سبحانه) فهو كلمة تنزيه ينزه بها نفسه عما قالوه ، كما قال تعالى فى موضع آخر (سبحانه أن يكون له ولد) فمرة أظهره ، ومرة اقتصر عليه لدلالة الكلام عليه ، واحتج على هذا التنزيه بقوله (بل له مافى السموات والأرض) ووجه الاستدلال بهذا على فساد مذهبهم من وجوه . الأول : أن كل ماسوى الموجود الواجب ممكن لذاته ، وكل ممكن لذاته محدث ، وكل محدث فهو مخلوق لواجب الوجود ، والمخلوق لايكون ولدا ، أما بيان أن ماسوى الموجود الواجب ممكن لذاته . فلأنه لو وجد موجودان واجبان لذاتهما لاشتركا فى وجوب الوجود ، ولامتاز كل واحد منهما عن الآخر بما به التعين ، وما به المشاركة ، غير مابه الممايزة ، ويلزم تركب كل واحد منهما من قيدين ، وكل مركب فانه مفتقر إلى كل واحد من أجزائه ، وكل واحد من أجزائه غيره ، فكل مركب فهو مفتقر إلى غيره ، وكل مفتقر إلى غيره فهو ممكن لذاته ، فكل واحد من المجوودين الواجبين لذاتهما ممكن لذاته ، هذا خلف ، ثم نقول : إن كان كل واحد من ذينك الجزءين واجباً عاد التقسيم المذكور فيه ، ويقضى إلى كونه مركباً من أجزاء غير متناهية ، وذلك محال ، ومع تسليم أنه غير محال فالمقصود حاصل ، لأن كل كثرة

فلا بد فيها من الواحد ، فتلك الآحاد إن كانت واجبة لذواتها كانت مركبة على ماثبت ، فالبسيط مركب هذا خلف ، وإن كانت ممكنة كان المركب المفتقر إليها أولى بالامكان ، فثبت بهذا البرهان أن كل ماعدا الموجود الواجب ممكن لذاته ، وكل ممكن لذاته فهو محتاج إلى المؤثر ، وتأثير ذلك المؤثر فيه إما أن يكون حال عدمه أو حال وجوده فان كان الأول فذلك الممكن محدث وان كان الثانى فاحتياج ذلك الموجود الى المؤثر إما أن يكون حال بقائه أو حال حدوثه، والأول محال لأنه يقتضى إيجاد الوجود ،فتعين الثانى ، وذلك يقتضى كون ذلك الممكن محدثاً فثبت أن كل ماسوى الله محدث مسبوق بالعدم وأن وجوده إنما حصل بخلق الله تعالى و إيجاده وإبداعه ، فثبت أن كل ماسواه فهو عبده وملكه فيستحيل أن يكون شىء مما سواه ولداً له، وهذا البرهان إنما استفدناه من قوله (بل له مافى السموات والأرض) أى له كل ماسواه على سبيل الملك والخلق والايجاد والابداع . والثانى : أن هذا الذى أضيف إليه بأنه ولده إما أن يكون قديما أزلياً أو محدثاً ، فان كان أزلياً لم يكن حكمنا بجعل أحدهما ولداً والآخر والداً أولى من العكس ، فيكون ذلك الحكم حكما مجرداً من غير دليل وإن كان الولد حادثاً كان مخلوقاً لذلك القديم وعبداً له فلا يكون ولداً له . الثالث : أن الولد لابد وأن يكون من جنس الوالد ، فلو فرضنا له ولداً لكان مشاركا له من بعض الوجوه ، وممتازاً عنه من وجه آخر، وذلك يقتضى كون كل واحد منهما مركباً ومحدثاً وذلك محال فاذن المجانسة ممتنعة فالولدية ممتنعة . الرابع : أن الولد إنما يتخذ للحاجة إليه فى الكبر ، ورجاء الانتفاع بمعونته حال عجز الأب عن أمور نفسه ، فعلى هذا إيجاد الولد إنما يصح على من يصح عليه الفقر والعجز والحاجة ، فاذا كان كل ذلك محالا كان إيجاد الولد عليه سبحانه وتعالى محالا . واعلم أنه تعالى حكى فى مواضع كثيرة عن هؤلاء الذين يضيفون إليه الأولاد قولهم ، واحتج عليهم بهذه الحجة وهى أن كل من فى السموات والأرض عبد اه ، وبأنه إذا قضى أمراً فانما يقول له كن فيكون ، وقال فى مريم (ذلك عيسى ابن مريم قول الحق الذى فيه يمترون ماكان لله أن يتخذ من ولد سبحانه إذا قضى أمراً فانما يقول له كن فيكون) وقال أيضاً فى آخر هذه السورة (وقالوا اتخذ الرحمن ولداً لقد جئتم شيئاً إداً تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الأرض وتخر الجبال هداً أن دعوا للرحمن ولداً وماينبغى للرحمن أن يتخذ ولداً إن كل من فى السموات والأرض إلا آتى الرحمن عبداً) فان قيل : ماالحكمة فى أنه تعالى استدل فى هذه الآية بكونه مالكا لما فى السموات والأرض ، وفى سورة مريم بكونه مالكا لمن فى السموات والأرض على ماقال (إن كل من فى السموات والأرض إلا آتى الرحمن عبداً) قلنا : قوله تعالى فى هذه السورة (بل له مافى السموات والأرض) أتم ، لأن كلمة «ما» تتناول جميع الأشياء ، وأما قوله تعالى (كل له قانتون) ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ القنوت : أصله الدوام ، ثم يستعمل على أربعة أوجه : الطاعة ، كقوله تعالى (يامريم اقنتى لربك) وطول القيام ، كقوله عليه السلام لما سئل: أى الصلاة أفضل؟ قال «طول القنوت» وبمعنى السكوت ، كما قال زيد بن أرقم : كنا نتكلم فى الصلاة حتى نزل قوله تعالى (وقوموا لله قانتين) فأمسكنا عن الكلام . ويكون بمعنى الدوام ، إذا عرفت هذا فنقول : قال بعض المفسرين (كل له قانتون) أى كل ما فى السموات والأرض قانتون مطيعون ، والتنوين فى كل عوض عن المضاف اليه وهو قول مجاهد وابن عباس ، فقيل لهؤلاء الكفار : ليسوا مطيعين . فعند هذا قال آخرون: المعنى أنهم يطيعون يوم القيامة ، وهو قول السدى ، فقيل لهؤلاء : هذه صفة المكلفين ، وقوله (له ما فى السموات) يتناول من لا يكون مكلفا فعند هذا فسروا القنوت بوجوه أخر . الأول : بكونها شاهدة على وجود الخالق سبحانه بما فيها من آثار الصنعة وأمارات الحدوث والدلالة على الربوبية . الثانى : كون جميعها فى ملكه وقهره يتصرف فيها كيف يشاء ، وهو قول أبى مسلم ، وعلى هذين الوجهين الآية عامة . الثالث : أراد به الملائكة وعزيرا والمسيح ، أى كل من هؤلاء الذين حكموا عليهم بالولد أنهم قانتون له ، يحكى عن على بن أبى طالب . قال لبعض النصارى لولا تمرد عيسى عن عبادة الله لصرت على دينه . فقال النصرانى : كيف يجوز أن ينسب ذلك الى عيسى مع جده فى طاعة الله ، فقال على رضى الله عنه : فان كان عيسى إلهاً فالاله كيف يعبد غيره إنما العبد هو الذى يليق به العبادة . فانقطع النصرانى .

﴿المسألة الثانية﴾ لما كان القنوت فى أصل اللغة عبارة عن الدوام ، كان معنى الآية أن دوام الممكنات وبقاءها به سبحانه ولأجله . وهذا يقتضى أن العالم حال بقائه واستمراره محتاج اليه سبحانه وتعالى ، فثبت أن الممكن يقتضى أن لا تنقطع حاجته عن المؤثر لا حال حدوثه ولا حال بقائه

﴿المسألة الثالثة﴾ يقال كيف جاء بما الذى لغير أولى العلم مع قوله (قانتون) جوابه : كأنه جاء بما دون من تحقيراً لشأنهم . أما قوله تعالى (بديع السموات والأرض) ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ البديع والمبدع بمعنى واحد ، قال القفال : وهو مثل : أليم ، بمعنى مؤلم ، وحكيم ، بمعنى محكم ، غير أن فى بديع مبالغة للعدول فيه ، وأنه يدل على استحقاق الصفة فى غير حال الفعل على تقدير أن من شأنه الابداع فهو فى ذلك بمنزلة : سامع وسميع ، وقد يجىء بديع بمعنى مبدع ، والابداع الانشاء ، ونقيض الابداع الاختراع على مثال ، ولهذا السبب فان الناس يسمون من قال أو عمل ما لم يكن قبله : مبتدعا .

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أن هذا من تمام الكلام الأول ، لأنه تعالى قال (بل له ما فى السموات

والأرض) فبين بذلك كونه مالكا لما فى السموات والأرض ، ثم بين بعده أنه المالك أيضاً للسموات والأرض ، ثم أنه تعالى بين أنه كيف يبدع الشيء ، فقال (وإذا قضى أمراً فانما يقول له كن فيكون) وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال بعض الادباء : القضاء مصدر فى الأصل سمى به ولهذا جمع على أقضية كغطاء وأغطية ، وفى معناه القضية ، وجمعها القضايا ووزنه فعال من تركيب «ق ض ى» وأصله «قضاى» إلا أن الياء لما وقعت طرفا بعدالألف الزائدة اعتلت فقلبت ألفاً ، ثم لما لاقت هى ألف فعال قلبت همزة لامتناع التقاء الألفين لفظاً ، ومن نظائره المضاء والاتاء ، من مضيت وأتيت والسقاء والشفاء ، من سقيت وشفيت ، والدليل على إصالة الياء دون الهمزة ثباتها فى أكثر تصرفات الكلمة تقول : قضيت وقضينا ، وقضيت الى قضيتن ، وقضيا وقضين ، وهما يقضيان ، وهى وأنت تقضى ، والمرأتان وأنتما تقضيان ، وهن يقضين ، وأما أنت تقضين ، فالياء فيه ضمير المخاطبة ، وأما معناه فالأصل الذى يدل تركيبه عليه هو معنى القطع ، من ذلك قولهم : قضى القاضى لفلان على فلان بكذا قضاء . إذا حكم ، لأنه فصل للدعوى ، ولهذا قيل : حاكم فيصل إذا كان قاطعاً للخصومات ، وحكى ابن الانبارى عن أهل اللغة أنهم قالوا : القاضى معناه القاطع للأمور المحكم لها وقولهم : انقضى الشيء إذا تم وانقطع ، وقولهم : قضى حاجته . معناه قطعها عن المحتاج ودفعها عنه وقضى دينه إذا أداه اليه ، كأنه قطع التقاضى والاقتضاء عن نفسه أو انقطع كل منهما عن صاحبه ، وقولهم : قضى الأمر . إذا أتمه وأحكمه ، ومنه قوله تعالى (فقضاهن سبع سموات) وهو من هذا لأن فى إتمام العمل قطعاً له وفراغا منه ، ومنه : درع قضاء من قضاها إذا أحكمها وأتم صنعها ، وأما قولهم : قضى المريض ، وقضى نحبه : إذا مات ، وقضى عليه : قتله فمجاز مما ذكر والجامع بينهما ظاهر ، وأما تقضى البازى فليس من هذا التركيب ، ومما يعضد ذلك دلالة ما استعمل من تقليب ترتيب هذا التركيب عليه وهو القيض والضيق ، أما الأول فيقال : قاضه فانقاض ، أى شقه فانشق ، ومنه قيض البيض لما انفلق من قشره الأعلى ، وانقاض الحائط إذا انهدم من غير هدم . والقطع والشق والفلق والهدم متقاربة ، وأما الضيق وما يشتق منه فدلالته على معنى القطع بينة ، وذلك أن الشيء إذا قطع ضاق أو على العكس ، ومما يؤكد ذلك أن ما يقرب من هذا التركيب يدل أيضا على معنى القطع . فأولها : قضبه إذا قطعه ، ومنه القضبة للرطبة ، لأنها تقضب أى تقطع تسمية بالمصدر ، والقضيب : الغصن . فعيل بمعنى مفعول ، والمقضب مايقضب به كالمنجل وثانيها : القضم . وهو الأكل بأطراف الأسنان ، لأن فيه قطعاً للمأكول ، وسيف قضيم : فى طرفه

تكسر وتفلل . وثالثها : القضف . وهو الدقة ، يقال : رجل قضيف . أى نحيف ، لأن القلة من مسببات القطع . ورابعها : القضأة فعلة ، وهى الفساد . يقال : قضئت القربة . إذا عفيت وفسدت وفى حسبه قضأة . أى عيب ، وهذا كله من أسباب القطع أو مسبباته ، فهذا هو الكلام فى مفهومه الأصلى بحسب اللغـــة .

﴿المسألة الثانية﴾ فى محامل لفظ القضاء فى القرآن . قالوا انه يستعمل على وجوه . أحدها : بمعنى الخلق ، قال تعالى (فقضاهن سبع سموات) يعنى خلقهن . وثانيها : بمعنى الأمر ، قال تعالى (وقضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه) وثالثها : بمعنى الحكم ، ولهذا يقال للحاكم : القاضى . ورابعها : بمعنى الاخبار ، قال تعالى (وقضينا الى بنى إسرائيل فى الكتاب) أى أخبرناهم ، وهذا يأتى مقرونا بالى . وخامسها : أن يأتى بمعنى الفراغ من الشىء ، قال تعالى (فلما قضى ولوا الى قومهم منذرين) يعنى لما فرغ من ذلك ، وقال تعالى (وقضى الأمر واستوت على الجودى) يعنى فرغ من إهلاك الكفار ، وقال (وليقضوا تفثهم) بمعنى ليفرغوا منه . إذا عرفت هذا فنقول : قوله (إذا قضى أمراً) قيل : إذا خلق شيئاً . وقيل : حكم بأنه يفعل شيئاً . وقيل : أحكم أمراً . قال الشاعر :

وعليهما مسرودتان قضاهما   داود أو صنع السوابغ تبع

﴿المسألة الثالثة﴾ اتفقوا على أن لفظ الأمر حقيقة فى القول المخصوص . وهل هو حقيقة فى الفعل والشأن الحق؟ نعم وهو المراد بالأمر ههنا ، وبسط القول فيه مذكور فى أصول الفقه .

﴿المسألة الرابعة﴾ قرأ ابن عامر (كن فيكون) بالنصب فى كل القرآن إلا فى موضعين : فى أول آل عمران « كن فيكون الحق » وفى الأنعام « كن فيكون الحق » فانه رفعهما ، وعن الكسائى بالنصب فى النحل ويس ، وبالرفع فى سائر القرآن ، والباقون بالرفع فى كل القرآن ، أما النصب فعلى جواب الأمر ، وقيل هو بعيد ، والرفع على الاستئناف أى فهو يكون .

﴿المسأله الخامسة﴾ اعلم أنه ليس المراد من قوله تعالى (فانما يقول له كن فيكون) هو أنه تعالى يقول له « كن » فحينئذ يتكون ذلك الشىء ، فان ذلك فاسد ، والذى يدل عليه وجوه . الأول : أن قوله (كن فيكون) اما أن يكون قديما أو محدثا ، والقسمان فاسدان ، فبطل القول بتوقف حدوث الأشياء على « كن » إنما قلنا انه لا يجوز أن يكون قديما لوجوه . الأول : أن كلمة « كن » لفظة مركبة من الكاف والنون بشرط تقدم الكاف على النون ، فالنون لكونه مسبوقا بالكاف لابد وأن يكون محدثا ، والكاف لكونه متقدما على المحدث بزمان واحد يجب أن يكون محدثا . الثانى : أن كلمة «إذا» لا تدخل إلا على سبيل الاستقبال ، فذلك القضاء لا بد وأن يكون

محدثا لأنه دخل عليه حرف «إذا» وقوله « كن» مرتب على القضاء بفاء التعقيب ، لأنه تعالى قال (فإنما يقول له كن) والمتأخر عن المحدث محدث ، فاستحال أن يكون « كن» قديما . الثالث : أنه تعالى رتب تكون المخلوق على قوله « كن» بفاء التعقيب ، فيكون قوله « كن» مقدما على تكون المخلوق بزمان واحد ، والمتقدم على المحدث بزمان واحد لابد وأن يكون محدثا ، فقوله « كن» لايجوز أن يكون قديما ، ولا جائز أيضاً أن يكون قوله « كن» محدثاً لأنه لو افتقر كل محدث الى قوله « كن» وقوله « كن» أيضاً محدث فيلزم افتقار « كن» الى « كن» آخر ، ويلزم اما التسلسل وإما الدور ، وهما محالان فثبت بهذا الدليل أنه لا يجوز توقف إحداث الحوادث على قوله « كن»

﴿الحجة الثانية﴾ أنه تعالى اما أن يخاطب المخلوق بكن قبل دخوله فى الوجود . أو حال دخوله فى الوجود ، والأول باطل لأن خطاب المعدوم حال عدمه سفه ، والثانى أيضاً باطل لأنه يرجع حاصله الى أنه تعالى أمر الموجود بأن يصير موجودا وذلك أيضاً لا فائدة فيه .

﴿الحجة الثالثة﴾ أن المخلوق قد يكون جمادا ، وتكليف الجماد عبث ولا يليق بالحكيم

﴿الحجة الرابعة﴾ أن القادر هو الذى يصح منه الفعل وتركه بحسب الارادات ، فاذا فرضنا القادر المريد منفكا عن قوله « كن» فاما أن يتمكن من الايجاد والأحداث أو لا يتمكن ، فان تمكن لم يكن الايجاد موقوفا على قوله « كن» وإن لم يتمكن فحينئذ يلزم أن لا يكون القادر قادراً على الفعل إلا عند تكلمه بكن ، فيرجع حاصل الأمر إلى أنكم سميتم القدرة بكن وذلك نزاع فى اللفظ

﴿الحجة الخامسة﴾ أن « كن» لو كان له أثر فى التكوين لكنا اذا تكلمنا بهذه الكلمة وجب أن يكون لها ذلك التأثير ، ولما علمنا بالضرورة فساد ذلك علمنا أنه لا تأثير لهذه الكلمة

﴿الحجة السادسة﴾ أن « كن» كلمة مركبة من الكاف والنون ، بشرط كون الكاف متقدما على النون فالمؤثر إما أن يكون هو أحد هذين الحرفين أو مجموعهما ، فان كان الأول لم يكن لكلمة « كن» أثر البتة ، بل التأثير لأحد هذين الحرفين ، وان كان الثانى فهو محال لأنه لا وجود لهذا المجموع ألبتة لأنه حين حصل الحرف الأول لم يكن الثانى حاصلا ، وحين جاء الثانى فقد فات الأول ، وان لم يكن للمجموع وجود البتة استحال أن يكون للمجموع أثر البتة

﴿الحجة السابعة﴾ قوله تعالى (إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون) بين أن قوله « كن» متأخر عن خلقه . إذ المتأخر عن الشىء لا يكون مؤثراً فى المتقدم عليه ، فعلمنا أنه لا تأثير لقوله « كن» فى وجود الشىء ، فظهر بهذه الوجوه فساد هذا المذهب ، وإذا ثبت هذا فنقول لا بد من التأويل وهو من وجوه . الأول : وهو الأقوى : أن المراد من

وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْلَا يُكَلِّمُنَا اللهُ أَوْ تَأْتِينَا آيَةٌ كَذٰلِكَ قَالَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِثْلَ قَوْلِهِمْ تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ قَدْ بَيَّنَّا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ «١١٨»

هذه الكلمة سرعة نفاذ قدرة الله فى تكوين الأشياء ، وأنه تعالى يخلق الأشياء لا بفكرة ومعاناة وتجربة ، ونظيره قوله تعالى عند وصف خلق السموات والأرض (قال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين) من غير قول كان منهما لكن على سبيل سرعة نفاذ قدرته فى تكوينهما من غير ممانعة ومدافعة ، ونظيره قول العرب : قال الجدار للوتد لم تشقنى ؟ قال : سل من يدقنى فان الذى ورائى ما خلانى ورأئى . ونظيره قوله تعالى (وإن من شىء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم) الثانى : أنه علامة يفعلها الله تعالى للملائكة إذا سمعوها علموا أنه أحدث أمراً يحكى ذلك عن أبى الهذيل . الثالث : أنه خاص بالموجودين الذين قال لهم (كونوا قردة خاسئين) ومن جرى مجراهم ، وهو قول الأصم . الرابع : أنه أمر للأحياء بالموت ، وللموتى بالحياة ، والكل ضعيف ، والقوى هو الأول .

قوله تعالى ﴿وقال الذين لا يعلمون لولا يكلمنا الله أو تأتينا آية كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم تشابهت قلوبهم قد بينا الآيات لقوم يوقنون﴾

اعلم أن هذا هو النوع الحادى عشر من قبائح اليهود والنصارى والمشركين . ثم فيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ أن الله تعالى لما حكى عن اليهود والنصارى والمشركين مايقدح فى التوحيد وهو أنه تعالى اتخذ الولد ، حكى الآن عنهم مايقدح فى النبوة . وقال أكثر المفسرين : هؤلاء هم مشركو العرب ، والدليل عليه قوله تعالى (وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا) وقالوا (لولا يأتينا بآية كما أرسل الأولون، وقالوا لولا أنزل علينا الملائكة أونرى ربنا) هذا قول أكثر المفسرين ، إلاأنه ثبت أن أهل الكتاب سألوا ذلك ، والدليل عليه قوله تعالى (يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتاباً من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك) فان قيل : الدليل على أن المراد مشركو العرب أنه تعالى وصفهم بأنهم لايعلمون . وأهل الكتاب أهل العلم . قلنا : المراد أنهم لايعلمون التوحيد والنبوة كما ينبغى ، وأهل الكتاب كانوا كذلك

﴿المسألة الثانية﴾ تقرير هذه الشبهة التى تمسكوا بها أن الحكيم إذا أراد تحصيل شىء فلا بد وأن يختار أقرب الطرق المفضية إليه وأبعدها عن الشكوك والشبهات ، إذا ثبت هذا فنقول : إن

الله تعالى يكلم الملائكة ، وكلم موسى وأنت تقول : يامحمد انه كلمك ، والدليل عليه قوله تعالى (فأوحى إلى عبده ماأوحى) فلم لايكلمنا مشافهة ولا ينص على نبوتك حتى يتأكد الاعتقاد ، وتزول الشبهة ، وأيضاً فان كان تعالى لايفعل ذلك ، فلم لايخصك بآية ومعجزة وهذا منهم طعن فى كون القرآن آية ومعجزة ، لأنهم لوأقروا بكونه معجزة ، لاستحال أن يقولوا : هلايأتينا بآية ثم انه تعالى أجاب عن هذه الشبهة بقوله (كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم تشابهت قلوبهم قد بينا الآيات لقوم يوقنون) وحاصل هذا الجواب انا قد أيدنا قول محمد صلى الله عليه وسلم بالمعجزات ، وبينا صحة قوله بالآيات ، وهى القرآن وسائر المعجزات ، فكان طلب هذه الزوائد من باب التعنت وإذا كان كذلك لم يجب إجابتها لوجوه . الأول : أنه إذاحصلت الدلالة الواحدة فقد تمكن المكلف من الوصول إلى المطلوب ، فلوكان غرضه طلب الحق لا كتفى بتلك الدلالة ، فحيث لم يكتف بها وطلب الزائد عليها ، علمنا أن ذلك الطلب من باب العناد واللجاج فلم تكن إجابتهاواجبة ، ونظيره قوله تعالى (وقالوا لوأنزل عليه آية من ربه قل إنما الآيات عندالله وإنما أنا نذير مبين أولم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم) فبكتهم بما فى القرآن من الدلالة الشافية . وثانيها : لوكان فى معلوم الله تعالى أنهم يؤمنون عند إنزال هذه الآية لفعلها ، ولكنه علم أنه لو أعطاهم ماسألوه لما ازدادوا إلا لجاجا فلا جرم لم يفعل ذلك ، ولذلك قال تعالى (ولوعلم الله فيهم خيراً لأسمعهم ولو أسمعهم لتولوا وهم معرضون) وثالثها : إنما حصل فى تلك الآيات أنواع من المفاسد وربما أوجب حصولها هلاكهم واستئصالهم ان استمروا بعد ذلك على التكذيب ، وربما كان بعضها منتهياً إلى حدالالجاء المخل بالتكليف ، وربما كانت كثرتها وتعاقبها يقدح فى كونها معجزة لأن الخوارق متى توالت صارانخراق العادة عادة ، فحينئذ يخرج عن كونه معجزاً ، وكل ذلك أمور لايعلمها إلا الله علام الغيوب ، فثبت أن عدم إسعافهم بهذه الآيات لايقدح فى النبوة . أما قوله تعالى (تشابهت قلوبهم) فالمراد أن المكذبين للرسل تتشابه أقوالهم وأفعالهم ، فكما أن قوم موسى كانوا أبداً فى التعنت واقتراح الأباطيل ، كقولهم (لن نصبر على طعام واحد) وقولهم (اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة) وقولهم(أتتخذنا هزواً) وقولهم (أرنا الله جهرة) فكذلك هؤلاء المشركون يكونون أبداً فى العناد واللجاج وطلب الباطل . وأما قوله تعالى (قد بينا الآيات لقوم يوقنون) فالمراد أن القرآن وغيره من المعجزات كمجيء الشجرة ، وكلام الذئب ، واشباع الخلق الكثير من الطعام القليل . آيات قاهرة ، ومعجزات باهرة لمن كان طالباً لليقين

إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَا تُسْأَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ «١١٩»

قوله تعالى ﴿إنا أرسلناك بالحق بشيراً ونذيراً ولاتسأل عن أصحاب الجحيم﴾

اعلم أن القوم لما أصروا على العناد واللجاج الباطل، واقترحوا المعجزات على سبيل التعنت بين الله تعالى لرسوله صلى الله عليه وسلم أنه لا مزيد على ما فعله فى مصالح دينهم من إظهار الأدلة وكما بين ذلك بين أنه لا مزيد على ما فعله الرسول فى باب الابلاغ والتنبيه لكيلا يكثر غمه بسبب إصرارهم على كفرهم وفى قوله (بالحق) وجوه. أحدها: أنه متعلق بالارسال، أى أرسلناك إرسالا بالحق. وثانيها: أنه متعلق بالبشير والنذير، أى أنت مبشر بالحق ومنذر به. وثالثها: أن يكون المراد من الحق: الدين والقرآن، أى أرسلناك بالقرآن حال كونه بشيرا لمن أطاع الله بالثواب، ونذيرا لمن كفر بالعقاب، والأولى أن يكون البشير والنذير صفة للرسول عليه الصلاة والسلام، فكأنه تعالى قال: إنا أرسلناك يامحمد بالحق لتكون مبشراً لمن اتبعك واهتدى بدينك، ومنذرا لمن كفر بك وضل عن دينك. أما قوله تعالى (ولا تسأل عن أصحاب الجحيم) ففيه قراءتان: الجمهور برفع التاء واللام على الخبر، وأما نافع فبالجزم وفتح التاء على النهى، أما على القراءة الأولى ففى التأويل وجوه. أحدها: أن مصيرهم الى الجحيم فمعصيتهم لا تضرك ولست بمسئول عن ذلك، وهو كقوله (فانما عليك البلاغ وعلينا الحساب) وقوله (عليه ما حمل وعليكم ما حملتم) الثانى: أنك هاد وليس لك من الأمر شىء فلا تأسف ولا تغتم لكفرهم ومصيرهم الى العذاب، ونظيره قوله (فلا تذهب نفسك عليهم حسرات) الثالث: لا تنظر الى المطيع والعاصى فى الوقت، فان الحال قد يتغير فهو غيب فلا تسأل عنه، وفى الآية دلالة على أن أحداً لا يسأل عن ذنب غيره ولا يؤاخذ بما اجترمه سواه، سواء كان قريبا أو كان بعيدا. أما القراءة الثانية ففيها وجهان. الأول: روى أنه قال: ليت شعرى ما فعل أبواى. فنهى عن السؤال عن أحوال الكفرة، وهذه الرواية بعيدة لأنه عليه الصلاة والسلام كان عالما بكفرهم [١] وكان عالما بأن الكافر معذب، فمع هذا العلم كيف يمكن أن يقول: ليت شعرى مافعل أبواى. والثانى: معنى هذا النهى تعظيم ماوقع فيه الكفار من العذاب، كما إذا سألت عن إنسان واقع فى بلية فيقال لك لا تسأل عنه، ووجه التعظيم أن المسئول يجزع أن يجرى على لسانه ما هو فيه لفظاعته، فلا تسأله ولا تكلفه ما يضجره، أو أنت

---

[١] قوله «كان عالما بكفرهم الخ» هذا كلام تقشعر منه جلود المؤمنين، ويرفضه من كان فى عداد المسلمين، وهو خطأ صريح، والصواب أن أصحاب الجحيم هم: اليهود والنصارى المذكورون فى الآيات السابقة. وهذا هو الموافق لنظم الكتاب الكريم. وهو ما رجحه الامام أبو حيان فى تفسيره. وتوجد مؤلفات عدة لكثير من علماء المتقدمين والمتأخرين فى نجاة الأبوين.

وَلَنْ تَرْضَى عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ إِنَّ هُدَى اللهِ هُوَ الْهُدَى وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِى جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَالَكَ مِنَ اللهِ مِنْ وَلِىٍّ وَلَا نَصِيرٍ «١٢٠»

يا مستخبر لا تقدر على استماع خبره لايحاشه السامع واضجاره فلا تسأل ، والقراءة الأولى يعضدها قراءة أبى (وما تسأل) وقراءة عبد الله (ولن تسأل)

قوله تعالى ﴿ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم قل إن هدى الله هو الهدى ولئن اتبعت أهواءهم بعد الذى جاءك من العلم مالك من الله من ولى ولا نصير﴾

اعلم أنه تعالى لما صبر رسوله بما تقدم من الآية ، وبين أن العلة قد انزاحت من قبله لامن قبلهم وأنه لاعذر لهم فى الثبات على التكذيب به عقب ذلك بأن القوم بلغ حالهم فى تشددهم فى باطلهم وثباتهم على كفرهم أنهم يريدون مع ذلك أن يتبع ملتهم ولا يرضون منه بالكتاب ، بل يريدون منه الموافقة لهم فيما هم عليه ، فبين بذلك شدة عداوتهم للرسول ، وشرح مايوجب اليأس من موافقتهم ، والملة هى الدين ، ثم قال (قل إن هدى الله هو الهدى) بمعنى أن هدى الله هو الذى يهدى إلى الاسلام ، وهوالهدى الحق ، والذى يصلح أن يسمى هدى ، وهوالهدى كله ليس وراءه هدى ، ومايدعون إلى اتباعه ماهو بهدى ، إنما هوهوى ، ألاترى إلى قوله (ولئن اتبعت أهواءهم) اى أقوالهم التى هى أهواء وبدع (بعد الذى جاءك من العلم) أى من الدين المعلوم صحته بالدلائل القاطعة (مالك من الله من ولى ولا نصير) أى معين يعصمك ويذب عنك ، بل الله يعصمك من الناس إذا أقمت على الطاعة والاعتصام بحبله ، قالوا : الآية تدل على أمور ، منها أن الذى علم الله منه أنه لايفعل الشىء يجوزمنه أن يتوعده على فعله ؛ فان فى هذه الصورة علم الله أنه لايتبع أهواءهم ومع ذلك فقد توعده عليه ، ونظيره قوله (لئن أشركت ليحبطن عملك) وإنما حسن هذا الوعيد لاحتمال أن الصارف له عن ذلك الفعل هو هذا الوعيد ، أو هذا الوعيد أحد صوارفه . وثانيها : أن قوله (بعد الذى جاءك من العلم) يدل على أنه لايجوز الوعيد إلابعد نصب الأدلة ، واذا صح ذلك فبأن لايجوز الوعيد إلابعد القدرة أولى فبطل به قول من يجوز تكليف مالايطاق . وثالثها : فيها دلالة على أن اتباع الهوى لايكون إلا باطلا ، فمن هذا الوجه يدل على بطلان التقليد . ورابعها :

الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ أُولَٰئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَمَنْ يَكْفُرْ بِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ «١٢١»

فيها دلالة على أنه لاشفيع لمستحق العقاب ، لأن غير الرسول إذا اتبع هواه لوكان يجد شفيعاً ونصيراً لكان الرسول أحق بذلك وهذا ضعيف لأن اتباع أهوائهم كفر ، وعندنا لاشفاعة في الكفر

قوله تعالى ﴿الذين آتيناهم الكتاب يتلونه حق تلاوته أولئك يؤمنون به ومن يكفر به فأولئك هم الخاسرون﴾

اعلم أن فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ (الذين) موضعه رفع بالابتداء و(أولئك) ابتداء ثان و(يؤمنون به) خبره

﴿المسألة الثانية﴾ المراد بقوله (الذين آتيناهم الكتاب) من هم فيه قولان . أحدهما : أنهم المؤمنون الذين آتاهم الله القرآن واحتجوا عليه من وجوه . أحدها : أن قوله (يتلونه حق تلاوته) حث وترغيب فى تلاوة هذا الكتاب ، ومدح على تلك التلاوة ، والكتاب الذى هذا شأنه هو القرآن لا التوراة والانجيل ، فان قراءتهما غير جائزة . وثانيها : أن قوله تعالى (أولئك يؤمنون به) يدل على أن الايمان مقصور عليهم ، ولو كان المراد أهل الكتاب لما كان كذلك . وثالثها : قوله (ومن يكفر به فأولئك هم الخاسرون) والكتاب الذى يليق به هذا الوصف هو القرآن . القول الثانى : أن المراد بالذين آتاهم الكتاب ، هم الذين آمنوا بالرسول من اليهود ، والدليل عليه أن الذين تقدم ذكرهم هم أهل الكتاب فلما ذم طريقتهم ، وحكى عنهم سوء أفعالهم ، أتبع ذلك بمدح من ترك طريقتهم ، بل تأمل التوراة وترك تحريفها وعرف منها صحة نبوة محمد عليه السلام

أما قوله تعالى (يتلونه حق تلاوته) فالتلاوة لها معنيان . أحدهما القراءة . والثانى : الاتباع فعلا . لأن من اتبع غيره يقال تلاه فعلا ، قال الله تعالى (والقمر إذا تلاها) فالظاهر أنه يقع عليهما جميعاً ويصح فيهما جميعاً المبالغة لأن التابع لغيره قد يستوفى حق الاتباع فلا يخل بشىء منه ، وكذلك التالى يستوفى حق قراءته فلا يخل بما يلزم فيه ، والذين تأولوه على القراءة : هم الذين اختلفوا على وجوه . فأولها : أنهم تدبروه فعملوا بموجبه حتى تمسكوا بأحكامه من حلال وحرام وغيرهما وثانيها : أنهم خضعوا عند تلاوته ، وخشعوا إذا قرؤا القرآن فى صلاتهم وخلواتهم . وثالثها : أنهم عملوا بمحكمه ، وآمنوا بمتشابهه ، وتوقفوا فيما أشكل عليهم منه وفوضوه الى الله سبحانه . ورابعها:

يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ «١٢٢» وَاتَّقُوا يَوْماً لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئاً وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ وَلَا هُمْ يُنْصَرُونَ «١٢٣»

وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ «١٢٤»

يقرؤنه كما أنزل الله ، ولا يحرفون الكلم عن مواضعه ، ولا يتأولونه على غير الحق . وخامسها : أن تحمل الآية على كل هذه الوجوه لأنها مشتركة فى مفهوم واحد ، وهو تعظيمها ، والانقياد لها لفظاً ومعنى ، فوجب حمل اللفظ على هذا القدر المشترك تكثيراً لفوائد كلام الله تعالى والله أعلم .

قوله تعالى ﴿يابنى إسرائيل اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم وأنى فضلتكم على العالمين واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئاً ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة ولا هم ينصرون﴾

قد تقدم تفسيرهما فى الآيتين المتقدمتين

قوله تعالى ﴿وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهن قال انى جاعلك للناس إماماً قال ومن ذريتى قال لا ينال عهدى الظالمين﴾

اعلم أنه سبحانه وتعالى لما استقصى فى شرح وجوه نعمه على بنى إسرائيل ، ثم فى شرح قبائحهم فى أديانهم وأعمالهم ، وختم هذا الفصل بما بدأ به ، وهو قوله (يابنى إسرائيل اذكروا نعمتى) إلى قوله (ولاهم ينصرون) شرع سبحانه ههنا فى نوع آخر من البيان ، وهو أن ذكر قصة إبراهيم عليه السلام وكيفية أحواله والحكمة فيه ، أن إبراهيم عليه السلام شخص يعترف بفضله جميع الطوائف والملل ، فالمشركون كانوا معترفين بفضله ، متشرفين بأنهم من أولاده ، ومن ساكنى حرمه ، وخادمى بيته ، وأهل الكتاب من اليهود والنصارى كانوا أيضاً مقرين بفضله ، متشرفين بأنهم من أولاده ، فحكى الله سبحانه وتعالى عن إبراهيم عليه السلام أموراً توجب على المشركين وعلى اليهود والنصارى قبول قول محمد صلى الله عليه وسلم ، والاعتراف بدينه ، والانقياد لشرعه ، وبيانه من وجوه . أحدها : أنه تعالى لما أمره ببعض التكاليف فلما وفى بها ،

وخرج عن عهدتها ، لاجرم نال النبوة والامامة ، وهذا مما ينبه اليهود والنصارى والمشركين على أن الخير لايحصل فى الدنيا والآخرة إلا بترك التمرد والعناد والانقياد لحكم الله تعالى وتكاليفه وثانيها : أنه تعالى حكى عنه أنه طلب الامامة لأولاده ، فقال الله تعالى (لاينال عهدى الظالمين) فدل ذلك على أن منصب الامامه والرياسة فى الدين ، لايصل إلى الظالمين ، فهؤلاء متى أرادوا وجدان هذا المنصب وجب عليهم ترك اللجاج والتعصب للباطل . وثالثها : أن الحج من خصائص دين محمد صلى الله عليه وسلم ، فحكى الله تعالى ذلك عن إبراهيم ، ليكون ذلك كالحجة على اليهود والنصارى فى وجوب الانقياد لذلك . ورابعها : أن القبلة لما حولت إلى الكعبة . شق ذلك على اليهود والنصارى فبين الله تعالى أن هذا البيت قبلة إبراهيم الذى يعترفون بتعظيمه ووجوب الاقتداء به ، فكان ذلك مما يوجب زوال ذلك الغضب عن قلوبهم . وخامسها : أن من المفسرين من فسر الكلمات التى ابتلى الله تعالى إبراهيم بها بأمور يرجع حاصلها إلى تنظيف البدن ، وذلك مما يوجب على المشركين اختيار هذه الطريقة ، لأنهم كانوا معترفين بفضل إبراهيم عليه السلام ، ويوجب عليهم ترك ماكانوا عليه من التلطخ بالدماء ، وترك النظافة . ومن المفسرين من فسر تلك الكلمات بما أن إبراهيم عليه السلام صبر على ماابتلى به فى دين الله تعالى ، وهو النظر فى الكواكب والقمر والشمس ، ومناظرة عبدة الأوثان . ثم الانقياد لأحكام الله تعالى فى ذبح الولد ، والالقاء فى النار ، وهذا يوجب على هؤلاء اليهود والنصارى والمشركين الذين يعترفون بفضله أن يتشبهوا به فى ذلك ، ويسلكوا طريقته فى ترك الحسد والحمية وكراهة الانقياد لمحمد صلى الله عليه وسلم . فهذه الوجوه التى لأجلها ذكر الله تعالى قصة إبراهيم عليه السلام

واعلم أنه تعالى حكى عن إبراهيم عليه السلام أموراً يرجع بعضها إلى الأمور الشاقة التى كلفه بها ، وبعضها يرجع إلى التشريفات العظيمة التى خصه الله بها ونحن نأتى على تفسيرها إن شاء الله تعالى ، وهذه الآية دالة على تكليف حصل بعده تشريف

أما التكليف فقوله تعالى (وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهن) وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال صاحب الكشاف : العامل فى «إذ» إما مضمر نحو : واذكر إذ ابتلى إبراهيم . أو إذ ابتلاه كان كيت وكيت . وإما (قال إنى جاعلك)

﴿المسألة الثانية﴾ أنه تعالى وصف تكليفه إياه ببلوى توسعاً ، لأن مثل هذا يكون منا على جهة البلوى والتجربة والمحنة من حيث لا يعرف مايكون ممن يأمره فلما كثر ذلك فى العرف بيننا جاز أن يصف الله تعالى أمره ونهيه بذلك مجازاً لأنه تعالى لايجوز عليه الاختبار والامتحان، لأنه تعالى عالم بجميع المعلومات

التى لانهاية لها على سبيل التفصيل من الأزل إلى الأبد، وقال هشام بن الحكم: انه تعالى كان فى الأزل عالما بحقائق الأشياء وماهياتها فقط ، فأما حدوث تلك الماهيات ودخولها فى الوجود فهو تعالى لا يعلمها إلا عند وقوعها واحتج عليه بالآية والمعقول، أما الآية فهى هذه الآية قال انه تعالى صرح بأنه يبتلى عباده ويختبرهم وذكر نظيره فى سائر الآيات ، كقوله تعالى (ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين) وقال (ليبلوكم أيكم أحسن عملا) وقال فى هذه السورة بعد ذلك (ولنبلونكم بشىء من الخوف والجوع) وذكر أيضاً مايؤكد هذا المذهب ، نحو قوله (فقولا له قولا ليناً لعله يتذكر أو يخشى) وكلمة «لعل» للترجى ، وقال (ياأيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون) فهذه الآيات ونظائرها دالة على أنه سبحانه وتعالى لايعلم وقوع الكائنات قبل وقوعها ، أما العقل فدل عليه وجوه . أحدها : أنه تعالى لو كان عالما بوقوع الأشياء قبل وقوعها لزم نفى القدرة عن الخالق وعن الخلق ، وذلك محال ، فما أدى إليه مثله بيان الملازمة : أن ماعلم الله تعالى وقوعه استحال أن لايقع لأن العلم بوقوع الشىء وبلا وقوع ذلك الشىء متضادان ، والجمع بين الضدين محال ، وكذلك ماعلم الله أنه لايقع كان وقوعه محالا لعين هذه الدلالة ، فلو كان البارى تعالى عالما بجميع الأشياء الجزئية قبل وقوعها لكان بعضها واجب الوقوع ، وبعضها ممتنع الوقوع ، ولا قدرة البتة لا على الواجب ولا على الممتنع ، فيلزم نفى القدرة على هذه الأشياء عن الخالق تعالى وعن الخلق وإنما قلنا ان ذلك محال أما فى حق الخالق فلأنه ثبت أن العالم محدث وله مؤثر ، وذلك المؤثر يجب أن يكون قادراً إذ لو كان موجباً لذاته ، لزم من قدمه قدم العالم ، أو من حدوث العالم حدوثه ، وأما فى حق الخلق فلأنا نجد من أنفسنا وجداناً ضرورياً كوننا متمكنين من الفعل والترك . على معنى أنا إن شئنا الفعل قدرنا عليه ، وإن شئنا الترك قدرنا على الترك ، فلو كان أحدهما واجباً والآخر ممتنعاً لما حصلت هذه المكنة التى يعرف ثبوتها بالضرورة . وثانيها : أن تعلق العلم بأحد المعلومين مغاير لتعلقه بالمعلوم الآخر، ولذلك فانه يصح منا تعقل أحد التعلقين مع الذهول عن التعلق الآخر ولو كان التعلقان تعلقاً واحداً لاستحال ذلك ، لأن الشىء الواحد يستحيل أن يكون معلوما مذهولا عنه . وإذا ثبت هذا فنقول : لو كان تعالى عالما بجميع هذه الجزئيات ، لكان له تعالى علوم غير متناهية . أو كان لعلمه تعلقات غير متناهية ، وعلى التقديرين فيلزم حصول موجودات غير متناهية دفعة واحدة وذلك محال ، لأن مجموع تلك الأشياء أزيد من ذلك المجموع بعينه عند نقصان عشرة منه ، فالناقص متناه ، والزائد زاد على المتناهى بتلك العشرة . والمتناهى إذا ضم اليه غير المتناهي كان الكل متناهياً ، فاذاً وجود أمور غير متناهية محال . فان قيل : الموجود هو العلم ،

فأما تلك التعلقات فهى أمور نسبية لا وجود لها فى الأعيان . قلنا : العلم إنما يكون علماً لو كان متعلقاً بالمعلوم ، فلو لم يكن ذلك التعلق حاصلا فى نفس الأمر لزم أن لا يكون العلم علماً فى نفس الأمر وذلك محال . وثالثها : أن هذه المعلومات التى لا نهاية لها ، هل يعلم الله عددها أو لا يعلم . فان علم عددها فهى متناهية ، لأن كل ماله عدد معين فهو متناه ، وإن لم يعلم الله تعالى عددها لم يكن عالما بها على سبيل التفصيل ، وكلامنا ليس إلا فى العلم التفصيلى . ورابعها : أن كل معلوم فهو متميز فى الذهن عما عداه ، وكل متميز عما عداه فان ما عداه خارج عنه ، وكل ما خرج عنه غيره فهو متناه ، فاذن كل معلوم فهو متناه ، فاذن كل ما هو غير متناه استحال أن يكون معلوما . وخامسها : أن الشىء إنما يكون معلوما لو كان للعلم تعلق به ونسبة اليه ، وانتساب الشىء الى الشىء يعتبر تحققه فى نفسه ، فانه إذا لم يكن للشىء فى نفسه تعين استحال أن يكون لغيره اليه من حيث هو هو نسبة ، والشىء المشخص قبل دخوله فى الوجود لم يكن مشخصاً البتة ، فاستحال كونه متعلق العلم ، فان قيل يبطل هذا بالمحالات والمركبات قبل دخولها فى الوجود ، فانا نعلمها وان لم يكن لها تعينات البتة . قلنا : هذا الذى أوردتموه نقض على كلامنا ، وليس جوابا عن كلامنا ، وذلك مما لا يزيل الشك والشبهة . قال هشام : فهذه الوجوه العقلية تدل على أنه لا حاجة الى صرف هذه الآيات عن ظواهرها واعلم أن هشاما كان رئيس الرافضة ، فلذلك ذهب قدماء الروافض الى القول بالنداء . أما الجمهور من المسلمين فانهم اتفقوا على أنه سبحانه وتعالى يعلم جميع الجزئيات قبل وقوعها ، واحتجوا عليها بأنها قبل وقوعها تصح أن تكون معلومة لله تعالى ، إنما قلنا انها تصح أن تكون معلومة لأنا نعلمها قبل وقوعها ، فانا نعلم أن الشمس غدا تطلع من مشرقها ، والوقوع يدل على الامكان ، وإنما قلنا انه لما صح أن تكون معلومة وجب أن تكون معلومة لله تعالى ، لأن تعلق علم الله تعالى بالمعلوم أمر ثبت له لذاته ، فليس تعلقه ببعض ما يصح أن يعلم أولى من تعلقه بغيره ، فلو حصل التخصيص لافتقر الى مخصص ، وذلك محال ، فوجب أن لا يتعلق بشىء من المعلومات أصلا وان تعلق بالبعض فانه يتعلق بكلها وهو المطلوب

أما الشبهة الأولى : فالجواب عنها أن العلم بالوقوع تبع للوقوع ، والوقوع تبع للقدرة فالتابع لا ينافى المتبوع ، فالعلم لازم لا يغنى عن القدرة

وأما الشبهة الثانية : فالجواب عنها : انها منقوضة بمراتب الأعداد التى لا نهاية لها .

وأما الشبهة الثالثة : فالجواب عنها : أن الله تعالى لا يعلم عددها ، ولا يلزم منه إثبات الجهل ، لأن الجهل هو أن يكون لها عدد معين ، ثم ان الله تعالى لا يعلم عددها ، فاما إذا لم يكن لها فى نفسها عدد ، لم يلزم من قولنا : ان الله تعالى لا يعلم عددها إثبات الجهل

وأما الشبهة الرابعة : فالجواب عنها : أنه ليس من شرط المعلوم أن يعلم العلم تميزه عن غيره لأن العلم بتميزه عن غيره يتوقف على العلم بذلك الغير ، فلو كان توقف العلم بالشيء على العلم بتميزه عن غيره ، وثبت أن العلم بتميزه من غيره يتوقف على العلم بغيره ، لزم أن لا يعلم الانسان شيئاً واحدا إلا إذا علم أموراً لانهاية لها .

وأما الشبهة الخامسة : فالجواب عنها بالنقض الذى ذكرناه ، وإذا انتقضت الشبهة سقطت ، فيبقى ما ذكرناه من الدلالة على عموم عالمية الله تعالى سالما عن المعارض ، وبالله التوفيق .

﴿المسألة الثالثة﴾ اعلم أن الضمير لابد وأن يكون عائداً الى مذكور سابق ، فالضمير اما أن يكون متقدما على المذكور لفظاً ومعنى ، واما أن يكون متأخرا عنه لفظاً ومعنى ، واما أن يكون متقدما لفظا ومتأخراً معنى ، واما أن يكون بالعكس منه .أما القسم الأول : وهو أن يكون متقدما لفظاً ومعنى . فالمشهور عند النحويين أنه غير جائز ، وقال ابن جنى بجوازه ، واحتج عليه بالشعر والمعقول ، أما الشعر فقوله :

جزى ربه عنى عــدى بن حاتم   جزاء الكلاب العاويات وقد فعل

وأما المعقول ، فلأن الفاعل مؤثر ، والمفعول قابل . وتعلق الفعل بهما شديد ، فلا يبعد تقديم أى واحد منهما كان على الآخر فى اللفظ ، ثم أجمعنا على أنه لو قدم المنصوب على المرفوع فى اللفظ فانه جائز ، فكذا إذا لم يقدم مع أن ذلك التقديم جائز . القسم الثانى : وهو أن يكون الضمير متأخراً لفظاً ومعنى ، وهذا لا نزاع فى صحته ، كقولك : ضرب زيد غلامه . القسم الثالث : أن يكون الضمير متقدما فى اللفظ ، متأخراً فى المعنى ، وهو كقولك : ضرب غلامه زيد . فههنا الضمير وان كان متقدما فى اللفظ لكنه متأخر فى المعنى ، لأن المنصوب متأخر عن المرفوع فى التقدير ، فيصير كأنك قلت : زيد ضرب غلامه فلا جرم كان جائزا . القسم الرابع : أن يكون الضمير متقدما فى المعنى متأخرا فى اللفظ ، وهو كقوله تعالى (وإذ ابتلى إبراهيم ربه) فان المرفوع مقدم فى المعنى على المنصوب ، فيصير التقدير : وإذ ابتلى ربه إبراهيم . إلا أن الأمر وان كان كذلك بحسب المعنى لكن لما لم يكن الضمير متقدما فى اللفظ بل كان متأخرا لاجرم كان جائزا حسنا

﴿المسألة الرابعة﴾ قرأ ابن عامر «إبراهام» بألف بين الهاء والميم ، والباقون «إبراهيم» وهما لغتان ، وقرأ ابن عباس وأبو حيوة رضى الله عنه (إبراهيم ربه) برفع إبراهيم ونصب ربه ، والمعنى أنه دعاه بكلمات من الدعاء فعل المختبر هل يجيبه الله تعالى اليهن أم لا

﴿المسألة الخامسة﴾ اختلف المفسرون فى أن ظاهر اللفظ هل يدل على تلك الكلمات أم لا ؟

فقال بعضهم : اللفظ يدل عليها وهى التى ذكرها الله تعالى من الامامة ، وتطهير البيت ورفع قواعده والدعاء بابعاث محمد صلى الله عليه وسلم ، فان هذه الأشياء أمور شاقة ، أما الامامة فلأن المراد منها ههنا هو النبوة ، وهذا التكليف يتضمن مشاق عظيمة ، لأن النبى صلى الله عليه وسلم يلزمه أن يتحمل جميع المشاق والمتاعب فى تبليغ الرسالة ، وأن لا يخون فى أداء شىء منها ، ولو لزمه القتل بسبب ذلك ولا شك أن ذلك من أعظم المشاق ، ولهذا قلنا : ان ثواب النبى أعظم من ثواب غيره ، وأما بناء البيت وتطهيره ورفع قواعده ، فمن وقف على ما روى فى كيفية بنائه ، عرف شدة البلوى فيه ، ثم أنه يتضمن إقامة المناسك ، وقد امتحن الله الخليل عليه الصلاة والسلام بالشيطان فى الموقف لرمى الجمار وغيره ، وأما اشتغاله بالدعاء فى أن يبعث الله تعالى محمدا صلى الله عليه وسلم فى آخر الزمان ، فهذا مما يحتاج اليه إخلاص العمل لله تعالى ، وإزالة الحسد عن القلب بالكلية ، فثبت أن الأمور المذكورة عقيب هذه الآية : تكاليف شاقة شديدة ، فأمكن أن يكون المراد من ابتلاء الله تعالى إياه بالكلمات هو ذلك ، ثم الذى يدل على أن المراد ذلك أنه عقبه بذكره من غير فصل بحرف من حروف العطف فلم يقبل ، وقال: إنى جاعلك للناس إماما . بل قال (إنى جاعلك) فدل هذا على أن ذلك الابتلاء ليس إلا التكليف بهذه الأمور المذكورة ، واعترض القاضى على هذا القول فقال : هذا إنما يجوز لو قال الله تعالى : وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمها إبراهيم . ثم انه تعالى قال له بعد ذلك : إنى جاعلك للناس إماما فأتمهن . إلا أنه ليس كذلك ، بل ذكر قوله (إنى جاعلك للناس إماما) بعد قوله (فأتمهن) وهذا يدل على أنه تعالى امتحنه بالكلمات وأتمها إبراهيم ، ثم انه تعالى قال له بعد ذلك (إنى جاعلك الناس إماما) ويمكن أن يجاب عنه بأنه ليس المراد من الكلمات الامامة فقط ، بل الامامة وبناء البيت وتطهيره ، والدعاء فى بعثة محمد صلى الله عليه وسلم . كأن الله تعالى ابتلاه بمجموع هذه الأشياء ، فأخبر الله تعالى عنه أنه ابتلاه بأمور على الاجمال ، ثم أخبر عنه أنه أتمها ، ثم عقب ذلك بالشرح والتفصيل ، وهذا مما لا يعد فيه . القول الثانى : أن ظاهر الآية لا دلالة فيه على المراد بهذه الكلمات وهذا القول يحتمل وجهين . أحدهما : بكلمات كلفه الله بهن ، وهى أوامره ونواهيه فكأنه تعالى قال : وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات مما شاء كلفه بالأمر بها ، والوجه الثانى : بكلمات تكون من إبراهيم يكلم بها قومه ، أى يبلغهم إياها ، والقائلون بالوجه الأول اختلفوا فى أن ذلك التكليف بأى شىء كان على أقوال . أحدها : قال ابن عباس : هى عشر خصال كانت فرضا فى شرعه وهى سنة فى شرعنا ، خمس فى الرأس ، وخمس فى الجسد ، أما التى فى الرأس : فالمضمضة ، والاستنشاق وفرق الرأس ، وقص الشارب ، والسواك ، وأما التى فى البدن : فالختان ، وحلق العانة ، ونتف الابط ، وتقليم الأظفار ، والاستنجاء بالماء . وثانيها : قال بعضهم : ابتلاه بثلاثين خصلة من خصال

الاسلام ، عشر منها فى سورة براءة (التائبون العابدون) الى آخر الآية ، وعشر منها فى سورة الأحزاب (ان المسلمين والمسلمات) الى آخر الآية ، وعشر منها فى المؤمنون (قد أفلح المؤمنون) الى قوله (أولئك هم الوارثون) وروى عشر فى (سأل سائل) الى قوله (والذين هم على صلاتهم يحافظون) فجعلها أربعين سهما عن ابن عباس . وثالثها : أمره بمناسك الحج ، كالطواف والسعى والرمى والاحرام وهو قول قتادة وابن عباس . ورابعها : ابتلاه بسبعة أشياء : بالشمس ، والقمر ، والكواكب ، والختان على الكبر ، والنار ، وذبح الولد ، والهجرة . فوفى بالكل ، فلهذا قال الله تعالى (وإبراهيم الذى وفى) عن الحسن . وخامسها : أن المراد ماذكره فى قوله (إذ قال له ربه أسلم قال أسلمت لرب العالمين) وسادسها : المناظرات الكثيرة فى التوحيد مع أبيه وقومه ومع نمروذ . والصلاة ، والزكاة والصوم . وقسم الغنائم . والضيافة . والصبر عليها . قال القفال رحمه الله : وجملة القول أن الابتلاء يتناول إلزام كل مافى فعله كلفة شدة ومشقة . فاللفظ يتناول مجموع هذه الأشياء . ويتناول كل واحد منها . فلو ثبتت الرواية فى الكل . وجب القول بالكل . ولو ثبتت الرواية فى البعض دون البعض . فحينئذ يقع التعارض بين هذه الروايات . فوجب التوقف والله أعلم .

﴿المسألة السادسة﴾ قال القاضى هذا الابتلاء إنما كان قبل النبوة . لأن الله تعالى نبه على أن قيامه عليه الصلاة والسلام بهن كالسبب لأن يجعله الله إماما . والسبب مقدم على المسبب . فوجب كون هذا الابتلاء متقدما فى الوجود على صيرورته إماما . وهذا أيضاً ملائم لقضايا العقول . وذلك لأن الوفاء شرائط النبوة لايحصل إلا بالاعراض عن جميع ملاذ الدنيا وشهواتها . وترك المداهنة مع الخلق وتقبيح ما هم عليه من الأديان الباطلة ، والعقائد الفاسدة ، وتحمل الأذى من جميع أصناف الخلق ولا شك أن هذا المعنى من أعظم المشاق ، وأجل المتاعب ، ولهذا السبب يكون الرسول عليه الصلاة والسلام أعظم أجراً من أمته ، وإذا كان كذلك فالله تعالى ابتلاه بالتكاليف الشاقة ، فلما وفى عليه الصلاة والسلام بها لاجرم أعطاه خلعة النبوة والرسالة . وقال آخرون : إنه بعد النبوة . لأنه عليه الصلاة والسلام لا يعلم كونه مكلفاً بتلك التكاليف إلا من الوحى ، فلا بد من تقدم الوحى على معرفته بكونه كذلك . أجاب القاضى عنه بأنه يحتمل أنه تعالى أوحى اليه على لسان جبريل عليه السلام بهذه التكاليف الشاقة . فلما تمم ذلك جعله نبياً مبعوثا إلى الخلق ، إذا عرفت هذه المسئلة فنقول : قال القاضى : يجوز أن يكون المراد بالكلمات ، ماذكره الحسن من حديث الكوكب والشمس والقمر ، فانه عليه الصلاة والسلام ابتلاه الله بذلك قبل النبوة ، أما ذبح الولد والهجرة والنار فكل ذلك كان بعد النبوة . وكذا الختان ، فانه عليه السلام يروى أنه ختن نفسه ، وكان سنه مائة وعشرين سنة . ثم قال : فان قامت الدلالة السمعية القاهرة على أن المراد من الكلمات

هذه الأشياء ، كان المراد من قوله : أتمهن . أنه سبحانه علم من حاله أنه يتمهن ، ويقوم بهن بعد النبوة فلا جرم أعطاه خلعة الامامة والنبوة

﴿المسئلة السابعة﴾ الضمير المستكن فى (فأتمهن) فى إحدى القراءتين لابراهيم بمعنى : فقام بهن حق القيام ، وأداهن أحسن التأدية ، من غير تفريط وتوان . ونحوه (وابراهيم الذى وفى) وفى الأخرى لله تعالى بمعنى : فأعطاه ما طلبه لم ينقص منه شيئاً

أما قوله تعالى (إنى جاعلك للناس إماما) فالامام اسم من يؤتم به ، كالازار لما يؤتزر به ، أى يأتمون بك فى دينك . وفيه مسائل

﴿المسئلة الأولى﴾ قال أهل التحقيق : المراد من الامام ههنا النبى ، ويدل عليه وجوه . أحدها : أن قوله (للناس اماما) يدل على أنه تعالى جعله اماما لكل الناس والذى يكون كذلك لابد وأن يكون رسولا من عند الله مستقلا بالشرع ، لأنه لو كان تبعاً لرسول آخر لكان مأموما لذلك الرسول لا إماما له فحينئذ يبطل العموم . وثانيها : أن اللفظ يدل على أنه امام فى كل شىء والذى يكون كذلك لا بد وأن يكون نبياً . وثالثها : أن الأنبياء عليهم السلام أئمة من حيث يجب على الخلق اتباعهم ، قال الله تعالى (وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا) والخلفاء أيضا أئمة لأنهم رتبوا فى المحل الذى يجب على الناس اتباعهم ، وقبول قولهم وأحكامهم ، والقضاة والفقهاء أيضا أئمة لهذا المعنى ، والذى يصلى بالناس يسمى أيضا اماما لأن من دخل فى صلاته لزمه الائتمام به ، قال عليه الصلاة والسلام «إنما جعل الامام إماما ليؤتم به فاذا ركع فاركعوا وإذا سجد فاسجدوا ولا تختلفوا على إمامكم» فثبت بهذا أن اسم الامام لمن استحق الاقتداء به فى الدين وقد يسمى بذلك أيضا من يؤتم به فى الباطل ، قال الله تعالى (وجعلناهم أئمة يدعون إلى النار) الا أن اسم الامام لا يتناوله على الاطلاق بل لا يستعمل فيه الا مقيدا ، فانه لما ذكر أئمة الضلال قيده بقوله (يدعون إلى النار) كما أن اسم الاله لا يتناول إلا المعبود الحق ، فأما المعبود الباطل فانما يطلق عليه اسم الاله مع القيد ، قال الله تعالى (فما أغنت عنهم آلهتهم التى يدعون من دون الله من شىء) وقال (فانظر إلى إلهك الذى ظلت عليه عاكفا) إذا ثبت أن اسم الامام يتناول ماذكرناه ، وثبت أن الأنبياء فى أعلى مراتب الامامة ، وجب حمل اللفظ ههنا عليه ، لأن الله تعالى ذكر لفظ الامام ههنا فى معرض الامتنان فلا بد وأن تكون تلك النعمة من أعظم النعم ، ليحسن نسبة الامتنان ، فوجب حمل هذه الامامة على النبوة

﴿المسئلة الثانية﴾ أن الله تعالى لما وعده بأن يجعله إماما للناس ، حقق الله تعالى ذلك الوعد

فيه إلى قيام الساعة ، فان أهل الأديان على شدة اختلافها ونهاية تنافيها ، يعظمون ابراهيم عليه الصلاة والسلام ويتشرفون بالانتساب إليه ، اما فى النسب . واما فى الدين والشريعة ، حتى ان عبدة الاوثان كانوا معظمين لابراهيم عليه السلام ، وقال الله تعالى فى كتابه (ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم حنيفا) وقال (من يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه) وقال فى آخر سورة الحج (ملة أبيكم إبراهيم هو سماكم المسلمين من قبل) وجميع أمة محمد عليه الصلاة والسلام يقولون فى آخر صلاتهم وارحم محمدا وآل محمد كما صليت وباركت وترحمت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم

﴿المسئلة الثالثة﴾ القائلون بأن الامام لايصير إماما إلا بالنص ، تمسكوا بهذه الآية ، فقالوا إنه تعالى بين أنه انما صار إماما بسبب التنصيص على إمامته ونظيره قوله تعالى (إنى جاعل فى الأرض خليفة) فبين أنه لايحصل له منصب الخلافة إلا بالتنصيص عليه ، وهذا ضعيف . لأنا بينا أن المراد بالامامة ههنا النبوة . ثم ان سلمنا أن المراد منها مطلق الامامة لكن الآية تدل على أن النص طريق الامامة وذلك لا نزاع فيه ، انما النزاع فى أنه هل تثبت الامامة بغير النص وليس فى هذه الآية تعرض لهذه المسئلة لا بالنفى ولا بالاثبات

﴿المسئلة الرابعة﴾ قوله (إنى جاعلك للناس إماما) يدل على أنه عليه السلام كان معصوما عن جميع الذنوب ، لأن الامام : هو الذى يؤتم به ويقتدى ، فلو صدرت المعصية منه لوجب علينا الاقتداء به فى ذلك ، فيلزم أن يجب علينا فعل المعصية وذلك محال ، لأن كونه معصية عبارة عن كونه ممنوعا من فعله ، وكونه واجبا عبارة عن كونه ممنوعا من تركه ، والجمع بينهما محال

أما قوله (ومن ذريتى) ففيه مسائل :

﴿المسئلة الاولى﴾ الذرية : الاولاد ، وأولاد الاولاد للرجل ، وهو من : ذرأ الله الخلق ، وتركوا همزها للخفة ، كما تركوا فى البرية وفيه وجه آخر ، وهو أن تكون منسوبة إلى الذر

﴿المسئلة الثانية﴾ قوله (ومن ذريتى) عطف على الكاف كانه قال : وجاعل بعض ذريتى . كما يقال لك : سأكرمك . فتقول : وزيداً

﴿المسئلة الثالثة﴾ قال بعضهم : انه تعالى أعلمه أن فى ذريته أنبياء ، فأراد أن يعلم هل يكون ذلك فى كلهم أو فى بعضهم ؟ وهل يصلح جميعهم لهذا الأمر ؟ فأعلمه الله تعالى أن فيهم ظالما لايصلح لذلك ، وقال آخرون : انه عليه السلام ذكر ذلك على سبيل الاستعلام . ولما لم يعلم على وجه المسئلة . فأجابه الله تعالى صريحاً بأن النبوة لا تنال الظالمين منهم . فان قيل : هل كان ابراهيم عليه السلام مأذونا فى قوله (ومن ذريتى) أو لم يكن مأذونا فيه ؟ فان أذن الله تعالى فى هذا الدعاء فلم رد

دعاءه ؟ وان لم يأذن له فيه كان ذلك ذنبا . قلنا:قوله (ومن ذريتى) يدل على أنه عليه السلام طلب أن يكون بعض ذريته أئمة للناس . وقد حقق الله تعالى اجابة دعائه فى المؤمنين من ذريته ، كاسمعيل واسحق ويعقوب ويوسف وموسى وهرون وداود وسليمان وأيوب ويونس وزكريا ويحيى وعيسى ، وجعل آخرهم محمدا صلى الله عليه وسلم من ذريته الذى هو أفضل الانبياء والأئمة عليهم السلام

أما قوله تعالى (قال لاينال عهدى الظالمين) ففيه مسائل

﴿المسئلة الاولى﴾ قرأ حمزة وحفص عن عاصم (عهدى) باسكان الياء ، والباقون بفتحها ، وقرأ بعضهم (لاينال عهدى الظالمون) أى من كان ظالما من ذريتك فانه لاينال عهدى

﴿المسئلة الثانية﴾ ذكروا فى العهد وجوها . أحدها : أن هذا العهد هو الامامة المذكورة فيما قبل . فان كان المراد من تلك الامامة هو النبوة فكذا ههنا وإلا فلا . وثانيها (عهدى) أى رحمتى عن عطاء (وثالثها) طاعتى عن الضحاك (ورابعها) أمانى عن أبى عبيد . والقول الأول أولى لان قوله (ومن ذريتى) طلب لتلك الامامة التى وعده بها بقوله (إنى جاعلك للناس إماما) فقوله (لاينال عهدى الظالمين) لايكون جوابا عن ذلك السؤال الا إذا كان المراد بهذا العهد تلك الامامة

﴿المسئلة الثالثة﴾ الآية دالة على أنه تعالى سيعطى بعض ولده ماسأل ، ولولا ذلك لكان الجواب : لا . أو يقول:لا ينال عهدى ذريتك . فان قيل : أفما كان إبراهيم عليه السلام عالما بأن النبوة لاتليق بالظالمين ، قلنا : بلى ، ولكن لم يعلم حال ذريته ، فبين الله تعالى أن فيهم من هذا حاله وأن النبوة إنما تحصل لمن ليس بظالم

﴿المسئلة الرابعة﴾ الروافض احتجوا بهذه الآية على القدح فى إمامة أبى بكر وعمر رضى الله عنهما من ثلاثة أوجه . الأول : أن أبا بكر وعمر كانا كافرين . فقد كانا حال كفرهما ظالمين ، فوجب أن يصدق عليهما فى تلك الحالة أنهما لاينالان عهد الامامة البتة ، وإذا صدق عليهما فى ذلك الوقت أنهما لاينالان عهد الامامة البتة ولا فى شىء من الأوقات ، ثبت . أنهما لايصلحان للامامة . الثانى : أن من كان مذنبا فى الباطن كان من الظالمين ، فاذن مالم يعرف أن أبا بكر وعمر ما كانا من الظالمين المذنبين ظاهراً وباطنا وجب أن لايحكم بامامتهما ، وذلك إنما يثبت فى حق من تثبت عصمته ، ولما لم يكونا معصومين بالاتفاق وجب أن لاتتحقق إمامتهما البتة . الثالث : قالوا كانا مشركين وكل مشرك ظالم ، والظالم لايناله عهد الامامة ، فيلزم أن لاينالهما عهد الامامة ، أما

أنهما كانا مشركين فبالاتفاق ، وأما أن لمشرك ظالم فلقوله تعالى (إن الشرك لظلم عظيم) وأما أن الظالم لا يناله عهد الامامة فلهذه الآية ،لا يقال انهما كانا ظالمين حال كفرهما، فبعد زوال الكفر لا يبقى هذا الاسم لأنا نقول الظالم من وجد منه الظلم. وقولنا وجد منه الظلم أعم من قولنا وجد منه الظلم فى الماضى أو فى الحال ، بدليل أن هذا المفهوم يمكن تقسيمه إلى هذين القسمين ، ومورد التقسيم بالتقسيم بالقسمين مشترك بين القسمين وما كان مشتركا بين القسمين لا يلزم انتفاؤه لانتفاء أحد القسمين فلا يلزم من نفى كونه ظالما فى الحال نفى كونه ظالما ، والذى يدل عليه نظرا الى الدلائل الشرعية أن النائم يسمى مؤمنا ، والايمان هو التصديق ،والتصديق غير حاصل حال كونه نائما ، فدل على أنه يسمى مؤمنا لأن الايمان كان حاصلا قبل ، وإذا ثبت هذا وجب أن يكون ظالما لظلم وجد من قبل ، وأيضا فالكلام عبارة عن حروف متوالية ، والمشى عبارة عن حصولات متوالية ، فى أحياز متعاقبة ، فمجموع تلك الأشياء البتة لا وجود لها ، فلو كان حصول المشتق منه شرطا فى كون الاسم المشتق حقيقة ، وجب أن لا يكون اسم المتكلم والماشى وأمثالها حقيقة فى شىء أصلا ، وانه باطل قطعا فدل هذا على أن حصول المشتق منه ليس شرطا لكون الاسم المشتق حقيقة . والجواب : كل ما ذكرتموه معارض بما أنه لو حلف لا يسلم على كافر . فسلم على إنسان مؤمن فى الحال الا أنه كان كافرا قبل بسنين متطاولة فانه لا يحنث . فدل على ما قلناه . ولان التائب عن الكفر لا يسمى كافرا . والتائب عن المعصية لا يسمى عاصيا فكذا القول فى نظائره ألا ترى الى قوله (ولا تركنوا الى الذين ظلموا) فانه نهى عن الركون اليهم حال إقامتهم على الظلم . وقوله (ما على المحسنين من سبيل) معناه : ما أقاموا على الاحسان . على أنا بينا أن المراد من الامامة فى هذه الآية : النبوة . فمن كفر بالله طرفة عين فانه لا يصلح للنبوة

﴿المسألة الخامسة﴾ قال الجمهور من الفقهاء والمتكلمين : الفاسق حال فسقه لا يجوز عقد الامامة له . واختلفوا فى أن الفسق الطارىء هل يبطل الامامة أم لا ؟ واحتج الجمهور على أن الفاسق لا يصلح أن تعقد له الامامة بهذه الآية . ووجه الاستدلال بها من وجهين . الاول : ما بينا أن قوله (لا ينال عهدى الظالمين) جواب لقوله (ومن ذريتى) وقوله (ومن ذريتى) طلب للامامة التى ذكرها الله تعالى . فوجب أن يكون المراد بهذا العهد هو الامامة . ليكون الجواب مطابقا للسؤال . فتصير الآية كأنه تعالى قال : لا ينال الامامة الظالمين . وكل عاص فانه ظالم لنفسه . فكانت الآية دالة على ما قلناه . فان قيل : ظاهر الآية يقتضى انتفاء كونهم ظالمين

ظاهرا وباطنا ولا يصح ذلك فى الأئمة والقضاة . قلنا : أما الشيعة فيستدلون بهذه الآية على صحة قولهم فى وجوب العصمة ظاهرا وباطنا ، وأما نحن فنقول : مقتضى الآية ذلك . الا أنا تركنا اعتبار الباطن فتبقى العدالة الظاهرة معتبرة . فان قيل : أليس أن يونس عليه السلام قال (سبحانك انى كنت من الظالمين) وقال آدم (ربنا ظلمنا أنفسنا) قلنا : المذكور فى الآية هو الظلم المطلق ، وهذا غير موجود فى آدم ويونس عليهما السلام . الوجه الثانى : أن العهد قد يستعمل فى كتاب الله بمعنى الأمر . قال الله تعالى (ألم أعهد إليكم يابنى آدم أن لا تعبدوا الشيطان) يعنى ألم آمركم بهذا . وقال الله تعالى (قالوا إن الله عهد إلينا) يعنى أمرنا ، ومنه عهود الخلفاء إلى أمرائهم وقضاتهم إذا ثبت أن عهدالله هوأمره فنقول : لايخلو قوله (لاينال عهدى الظالمين) من أن يريد أن الظالمين غير مأمورين . وأن الظالمين لايجوز أن يكونوا بمحل من يقبل منهم أوامر الله تعالى . ولما بطل الوجه الأول لاتفاق المسلمين على أن أوامر الله تعالى لازمة للظالمين كلزومها لغيرهم ثبت الوجه الآخر . وهو أنهم غير مؤتمنين على أوامرالله تعالى وغير مقتدى بهم فيها فلا يكونون أئمة فى الدين . فثبت بدلالة الآية بطلان إمامة الفاسق . قال عليه السلام «لاطاعة لمخلوق فى معصية الخالق» ودل أيضاً على أن الفاسق لايكون حاكماً . وأن أحكامه لاتنفذ إذا ولى الحكم . وكذلك لاتقبل شهادته ولاخبره إذا أخبر عن النبى صلى الله عليه وسلم . ولافتياه إذا أفتى . ولا يقدم للصلاة وإن كان هو بحيث لو اقتدى به فانه لاتفسد صلاته . قال أبو بكر الرازى : ومن الناس من يظن أن مذهب أبى حنيفة أنه يجوز كون الفاسق إماماً وخليفة . ولايجوز كون الفاسق قاضياً . قال : وهذا خطأ . ولم يفرق أبوحنيفه بين الخليفة والحاكم . فى أن شرط كل واحد منهما العدالة . وكيف يكون خليفة وروايته غير مقبولة . وأحكامه غيرنافذة . وكيف يجوز أن يدعى ذلك على أبى حنيفة وقد أكرهه ابن هبيرة فى أيام بنى أمية على القضاء . وضربه فامتنع من ذلك فحبس . فلح ابن هبيرة وجعل يضربه كل يوم أسواطاً . فلما خيف عليه . قال له الفقهاء : تول له شيئاً من عمله أى شىء كان حتى يزول عنك الضرب . فتولى له عد أحمال التبن التى تدخل فخلاه . ثم دعاه المنصور إلى مثل ذلك حتى عد له اللبن الذى كان يضرب لسور مدينة المنصور إلى مثل ذلك . وقصته فى أمر زيد بن على مشهورة . وفى حمله المال إليه وفتياه الناس سراً فى وجوب نصرته والقتال معه . وكذلك أمره مع محمد وإبراهيم ابنى عبد الله بن الحسن . ثم قال : وإنما غلط من غلط فى هذه الرواية أن قول أبى حنيفة : ان القاضى إذا كان عدلا فى نفسه . وتولى القضاء من إمام جائر فان أحكامه نافذة . والصلاة خلفه جائزة . لأن القاضى إذا كان عدلا فى نفسه . ويمكنه تنفيذ

الاحكام كانت أحكامه نافذة ، فلا اعتبار فى ذلك بمن ولاه ، لان الذى ولاه بمنزلة سائر أعوانه ، وليس شرط أعوان القاضى أن يكونوا عدولا ألا ترى أن أهل بلد لا سلطان عليهم لو اجتمعوا على الرضا بتولية رجل عدل منهم القضاء حتى يكونوا أعوانا له على من امتنع من قبول أحكامه ، لكان قضاؤه نافذا وان لم يكن له ولاية من جهة امام ولا سلطان والله أعلم

﴿المسألة السادسة﴾ الآية تدل على عصمة الانبياء من وجهين . الاول : أنه قد ثبت أن المراد من هذا العهد : الامامة . ولا شك أن كل نبى إمام ، فان الامام هو الذى يؤتم به ، والنبى أولى الناس بذلك ، واذا دلت الآية على أن الامام لا يكون فاسقا ، فبأن تدل على أن الرسول لا يجوز أن يكون فاسقا فاعلا للذنب والمعصية أولى . الثانى : قال (لا ينال عهدى الظالمين) فهذا العهدإن كان هو النبوة : وجب أن تكون لا ينالها أحد من الظالمين ، وان كان هوالامامة ، فكذلك لان كل نبى لابد وأن يكون إماما يؤتم به ، وكل فاسق ظالم لنفسه ، فوجب أنلا تحصل النبوة لاحد من الفاسقين والله أعلم

﴿ المسألة السابعة ﴾ اعلم أنه سبحانه بين أن له معك عهدا ، ولك معه عهدا ، وبين أنك متى تفى بعهدك ، فانه سبحانه يفى أيضا بعهده ، فقال (وأوفوا بعهدىأوف بعهدكم) ثم فىسائر الآيات فانه أفرد عهدك بالذكر ، وأفرد عهد نفسه أيضا بالذكر ، أما عهدك فقال فيه (والموفون بعهدهم إذا عاهدوا) وقال (والذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون) وقال (يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود) وقال (لم تقولون مالا تفعلون كبر مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون) وأما عهده سبحانه وتعالى فقال فيه (ومن أوفى بعهده من الله) ثم بين كيفية عهده إلى أبينا آدم فقال (ولقد عهدنا إلى آدم من قبل فنسى ولم نجد له عزما) ثم بين كيفية عهده الينا فقال (ألم أعهد اليكم يا بنى آدم) ثم بين كيفية عهده مع بنى إسرائيل فقال (ان الله عهد الينا ألانؤمن لرسول) ثم بين كيفية عهده مع الانبياء عليهم الصلاة والسلام فقال (وعهدنا إلى إبراهيم وإسماعيل) ثم بين فى هذه الآية أن عهده لا يصل إلى الظالمين فقال (لا ينال عهدى الظالمين) فهذه المبالغة الشديدة فى هذه المعاهدة تقتضى البحث عن حقيقة هذه المعاهدة فنقول : العهد المأخوذ عليك ليس الا عهد الخدمة والعبودية ، والعهد الذى التزمه الله تعالى من جهته ليس إلا عهد الرحمة والربوبية ، ثم ان العاقل إذا تأمل فى حال هذه المعاهدة لم يجد من نفسه إلا نقض هذا العهد . ومن ربه إلا الوفاء بالعهد . فلنشرع فى معاقد هذا الباب فنقول : أول إنعامه عليك إنعام الخالق . والايجاد . والاحياء . وإعطاء العقل ، والآلة . والمقصود من كل ذلك اشتغالك بالطاعة والخدمة والعبودية

على ماقال (وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون) ونزه نفسه عن أن يكون هذا الخلق والايجاد منه على سبيل العبث فقال (وماخلقنا السماء والأرض ومابينهما لاعبين ماخلقناهما الا بالحق) وقال أيضا (وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا) وقال (أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً وأنكم إلينا لاترجعون) ثم بين على سبيل التفصيل ماهو الحكمة فى الخلق والايجاد فقال (وماخلقت الجن والانس إلا ليعبدون) فهو سبحانه وفى بعهد الربوبية حيث خلقك وأحياك، وأنعم عليك بوجوه النعم، وجعلك عاقلا مميزاً، فاذا لم تشتغل بخدمته وطاعته وعبوديته. فقد نقضت عهد عبوديتك، مع أن الله تعالى وفى بعهد ربوبيته. وثانيها: أن عهد الربوبية يقتضى اعطاء التوفيق والهداية. وعهد العبودية منك يقتضى الجد والاجتهاد فى العمل، ثم انه وفى بعهد الربوبية، فانه ماترك ذرة من الذرات إلا وجعلها هادية لك إلى سبيل الحق (وإن من شيء إلا يسبح بحمده) وأنت ماوفيت البتة بعهد الطاعة والعبودية. وثالثها: أن نعمة الله بالايمان أعظم النعم، والدليل عليه أن هذه النعمة لوفاتتك لكنت أشقى الأشقياء أبد الآبدين ودهر الداهرين، ثم هذه النعمة من الله تعالى لقوله (وما بكم من نعمة فمن الله) ثم مع أن هذه النعمة منه فانه يشكرك عليها، قال (فأولئك كان سعيهم مشكوراً) فاذا كان الله تعالى يشكرك على هذه النعمه، فبأن تشكره على ما أعطى من التوفيق والهداية كان أولى، ثم انك ما أتيت إلا بالكفران على ماقال (قتل الانسان ما أكفره) فهو تعالى وفى بعهده، وأنت نقضت عهدك ورابعها: أن تنفق نعمه فى سبيل مرضاته، فعهده معك أن يعطيك أصناف النعم وقد فعل، وعهدك معه أن تصرف نعمه فى سبيل مرضاته وأنت مافعلت ذلك (كلا إن الانسان ليطغى أن رآه استغنى) وخامسها: أنعم عليك بأنواع النعم لتكون محسناً إلى الفقراء (وأحسنوا إن الله يحب المحسنين) ثم إنك توسلت به إلى إيذاء الناس وإيحاشهم (الذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل) وسادسها: أعطاك النعم العظيمة لتكون مقبلا على حمده. وأنت تحمد غيره. فانظر أن السلطان العظيم لو أنعم عليك بخلعة نفيسة. ثم انك فى حضرته تعرض عنه. وتبقى مشغولا بخدمة بعض الاسقاط. كيف تستوجب الأدب والمقت. فكذا هنا. واعلم أنا لو اشتغلنا بشرح كيفية وفائه سبحانه بعهد الاحسان والربوبية. وكيفية نقضنا لعهد الاخلاص والعبودية. لما قدرنا على ذلك. فانا من أول الحياة الى آخرها ماصرنا منفكين لحظة واحدة من أنواع نعمه على ظاهرنا وباطننا. وكل واحدة من تلك النعم تستدعى شكرا على حدة. وخدمة على حدة. ثم انا ما أتينا بها. بل ماتنبهنا لها. وما عرفنا كيفيتها وكميتها. ثم انه سبحانه على تزايد غفلتنا وتقصيرنا. يزيد فى أنواع النعم والرحمة والكرم. فكنا من أول عمرنا الى آخره لانزال نتزايد فى درجات النقصان والتقصير

وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِلنَّاسِ وَأَمْنًا وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى وَعَهِدْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ «١٢٥»

واستحقاق الذم .وهو سبحانه لايزال يزيد فى الاحسان واللطف والكرم . واستحقاق الحمد والثناء فان كلما كان تقصيرنا أشد .كان انعامه علينا بعد ذلك أعظم وقعا . وكلما كان انعامه علينا أكثر وقعا .كان تقصيرنا فى شكره أقبح وأسوأ . فلا تزال أفعالنا تزداد قبائح . ومحاسن أفعاله على سبيل الدوام بحيث لا تفضى الى الانقطاع . ثم انه قال فى هذه الآية (لاينال عهدى الظالمين) وهذا تخويف شديد . لكنانقول : إلهنا صدر منك ما يليق بك من الكرم والعفو ، والرحمة والاحسان وصدر منا ما يليق بنا من الجهل والغدر ، والتقصير والكسل ، فنسألك بك وبفضلك العميم ، أن تتجاوز عنا ياأرحم الراحمين

قوله تعالى ﴿ وإذ جعلنا البيت مثابة للناس وأمنا واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى وعهدنا الى إبراهيم وإسماعيل أن طهرا بيتى للطائفين والعاكفين والركع السجود ﴾

اعلم أنه تعالى بين كيفية حال إبراهيم عليه السلام حين كلفه بالامامة ، وهذا شرح التكليف الثانى ، وهو التكليف بتطهير البيت ، ثم نقول : أما البيت فانه يريد البيت الحرام ، واكتفى بذكر البيت مطلقاً لدخول الألف واللام عليه ، إذكانتا تدخلان لتعريف المعهود أو الجنس ، وقد علم المخاطبون أنه لم يرد به الجنس ، فانصرف الى المعهود عندهم ، وهو الكعبة ، ثم نقول : ليس المراد نفس الكعبة ، لأنه تعالى وصفه بكونه «أمنا» وهذاصفةجميع الحرم، لاصفة الكعبة فقط ،والدليل على أنه يجوز إطلاق البيت والمراد منه كل الحرم : قوله تعالى (هديا بالغ الكعبة) والمراد الحرم كله لا الكعبة نفسها ، لأنه لايذبح فى الكعبة ، ولا فى المسجد الحرام ، وكذلك قوله (فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا) والمراد والله أعلم منعهم من الحج : حضور مواضع النسك . وقال فى آية أخرى (أولم يروا أنا جعلنا حرما آمنا) وقال الله تعالى فى آية أخرى مخبرا عن إبراهيم (رب اجعل هذا البلد آمنا) فدل هذا على أنه وصف البيت بالأمن فاقتضى جميع الحرم : والسبب فى أنه تعالى أطلق لفظ البيت وعنى به الحرم كله أن حرمة الحرم لما كانت معلقة بالبيت جاز أن يعبر عنه باسم البيت

أما قوله (مثابة للناس) ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال أهل اللغة : أصله من ثاب يثوب مثابة وثوبا ، إذا رجع . يقال :ثاب الماء . إذا رجع الى النهر بعد انقطاعه . وثاب الى فلان عقله . أى رجع وتفرق عنه الناس ، ثم ثابوا أى عادوا مجتمعين . والثواب من هذا أخذ ،كأنما أخرجه من مال أو غيره فقد رجع اليه والمثاب من البئر : مجتمع الماء فى أسفلها . قال القفال : قيل : ان مثابا ومثابة لغتان ، مثل : مقام ومقامة ، وهو قول الفراء والزجاج ، وقيل : الهاء إنما دخلت فى مثابة مبالغة ، كما فى قولهم : نسابة وعلامة . وأصل : مثابة . مثوبة مفعلة

﴿المسألة الثانية﴾ قال الحسن : معناه أنهم يثوبون اليه فى كل عام ، وعن ابن عباس ومجاهد : أنه لا ينصرف عنه أحد إلا وهو يتمنى العود اليه . قال الله تعالى (فاجعل أفئدة من الناس تهوى اليهم) وقيل : مثابة : أى يحجون اليه فيثابون عليه . فان قيل : كون البيت مثابة يحصل بمجرد عودهم اليه ، وذلك يحصل بفعلهم لا بفعل الله تعالى ، فما معنى قوله (وإذ جعلنا البيت مثابة للناس) قلنا : اما على قولنا ففعل العبد مخلوق لله تعالى فهذه الآية حجة على قولنا فى هذه المسألة . وأما على قول المعتزلة فمعناه أنه تعالى ألقى تظيمه فى القلوب ليصير ذلك داعياً لهم الى العود اليه مرة بعد أخرى ، وإنما فعل الله تعالى ذلك لما فيه من منافع الدنيا والآخرة . أما منافع الدنيا فلأن أهل الشرق والمغرب يجتمعون هناك ، فيحصل هناك من التجارات وضروب المكاسب ما يعظم به النفع ، وأيضاً فيحصل بسبب السفر الى الحج عمارة الطرق والبلاد . ومشاهدة الأحوال المختلفة فى الدنيا وأما منافع الدين فلأن من قصد البيت رغبة منه فى النسك والتقرب الى الله تعالى ، وإظهار العبودية له ، والمواظبة على العمرة والطواف ، وإقامة الصلاة فى ذلك المسجد المكرم والاعتكاف فيه ، يستوجب بذلك ثوابا عظيما عند الله تعالى

﴿المسألة الثانية﴾ تمسك بعض أصحابنا فى وجوب العمرة بقوله تعالى (وإذ جعلنا البيت مثابة للناس) ووجه الاستدلال به أن قوله (وإذ جعلنا البيت مثابة للناس) اخبار عن أنه تعالى جعله موصوفا بصفة كونه مثابة للناس ، لكن لا يمكن اجراء الآية على هذا المعنى لأن كونه مثابة للناس صفة تتعلق باختيار الناس ، وما يتعلق باختيار الناس لايمكن تحصيله بالجبر والالجاء ، وإذا ثبت تعذر اجراء الآية على ظاهرها ، وجب حمل الآية على الوجوب لأنا متى حملناه على الوجوب كان ذلك أفضى الى صيرورته كذلك مما إذا حملناه على الندب ، فثبت أن الله تعالى أوجب علينا العود اليه مرة بعد أخرى ، وقد توافقنا على أن هذا الوجوب لا يتحقق فيما سوى الطواف ، فوجب

تحققه فى الطواف ، هذا وجه الاستدلال بهذه الآية ، وأكثر من تكلم فى أحكام القرآن طعن فى دلالة هذه الآية على هذا المطلوب ، ونحن قد بينا دلالتها عليه من هذا الوجه الذى بيناه . أما قوله تعالى (وأمنا) أى موضع أمن . ثم لاشك أن قوله (جعلنا البيت مثابة للناس وأمنا) خبر . فتارة نتركه على ظاهره ونقول :انه خبر. وتارة نصرفه عن ظاهره ونقول : انه أمر .

أما القول الأول : فهو أن يكون المراد أنه تعالى جعل أهل الحرم آمنين من القحط والجدب ، على ما قال (أو لم يروا أنا جعلنا حرما آمنا) وقوله (أو لم نمكن لهم حرما آمنا يجبى اليه ثمرات كل شىء) ولا يمكن أن يكون المراد منه الاخبار عن عدم وقوع القتل فى الحرم ، لأنا نشاهد أن القتل الحرام قد يقع فيه ، وأيضاً فالقتل المباح قد يوجد فيه ، قال الله تعالى (ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم) فأخبر عن وقوع القتل فيه

القول الثانى : أن نحمله على الامر على سبيل التأويل ، والمعنى أن الله تعالى أمر الناس بأن يجعلوا ذلك الموضع أمنا من الغارة والقتل ، فكان البيت محترما بحكم الله تعالى ، وكانت الجاهلية متمسكين بتحريمه ، لا يهيجون على أحد التجأ اليه ، وكانوا يسمون قريشاً : أهل الله تعظيما له ، ثم اعتبر فيه أمر الصيد ، حتى أن الكلب ليهم بالظبى خارج الحرم ، فيفر الظبى منه ، فيتبعه الكلب ، فاذا دخل الظبى الحرم لم يتبعه الكلب ، ورويت الاخبار فى تحريم مكة ، قال عليه الصلاة والسلام «إن الله حرم مكة وانها لم تحل لاحد قبلى ولا تحل لاحد بعدى وانما أحلت لى ساعه من نهار وقد عادت حرمتها كما كانت»فذهب الشافعى رضى الله عنه إلى أن المعنى : أنها لم تحل لأحد بأن ينصب الحرب عليها ، وأن ذلك أحل لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأما من دخل البيت من الذين تجب عليهم الحدود ، فقال الشافعى رضى الله عنه : إن الامام يأمر بالتضييق عليه بما يؤدى إلى خروجه من الحرم ، فاذا خرج أقيم عليه الحد فى الحل ، فان لم يخرج حتى قتل فى الحرم جاز ، وكذلك من قاتل فى الحرم جاز قتاله فيه ، وقال أبو حنيفة رحمه الله : لا يجوز . واحتج الشافعى رحمه الله بأنه عليه الصلاة والسلام أمر عند ما قتل عاصم بن ثابت بن الافلح وخبيب بقتل أبى سفيان فى داره بمكة غيلة ان قدر عليه . قال الشافعى رحمه الله : وهذا فى الوقت الذى كانت مكة فيه محرمة فدل أنها لاتمنع أحداً من شىء وجب عليه ، وأنها إنما تمنع من أن ينصب الحرب عليها كما ينصب على غيرها ، واحتج أبو حنيفة رحمه الله بهذه الآية ، والجواب عنه أن قوله (وأمنا) ليس فيه بيان أنه جعله أمنا فيماذا فيمكن أن يكون أمنا من القحط ، وأن يكون أمنا من نصب الحروب . وأن يكون أمنا من إقامة الحدود . وليس اللفظ من باب العموم حتى يحمل على

الكل ، بل حمله على الأمن من القحط والآفات أولى ، لأنا على هذا التفسير لا نحتاج إلى حمل لفظ الخبر على معنى الأمر ، وفى سائر الوجوه نحتاج إلى ذلك ، فكان قول الشافعى رحمه الله أولى

أما قوله تعالى ﴿واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى﴾ ففيه مسائل :

﴿المسئلة الأولى﴾ قرأ ابن كثير وأبو عمرو وحمزة وعاصم والكسائى (واتخذوا) بكسر الخاء على صيغة الأمر ، وقرأ نافع وابن عامر بفتح الخاء على صيغة الخبر

أما القراءة الاولى : فقوله (واتخذوا) عطف على ماذا ، وفيه أقوال . الأول : أنه عطف على قوله (اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم وأنى فضلتكم على العالمين ، واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى) الثانى : انه عطف على قوله (إنى جاعلك للناس اماما) والمعنى أنه لما ابتلاه بكلمات وأتمهن ، قال له جزاء لما فعله من ذلك (انى جاعلك للناس اماما) وقال (واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى) ويجوز أن يكون أمر بهذا ولده ، إلا أنه تعالى أضمر قوله وقال ، ونظيره قوله تعالى (وظنوا أنه واقع بهم خذوا ما آتيناكم بقوة) الثالث : أن هذا أمر من الله تعالى لأمة محمد صلى الله عليه وسلم أن يتخذوا من مقام ابراهيم مصلى ، وهو كلام اعترض فى خلال ذكر قصة ابراهيم عليه السلام ، وكأن وجهه : وإذ جعلنا البيت مثابة للناس وأمنا واتخذوا أنتم من مقام ابراهيم مصلى والتقدير إنا لما شرفناه ووصفناه بكونه مثابة للناس وأمناً فاتخذوه أنتم قبلة لأنفسكم ، والواو والفاء قد يذكر كل واحد منهما فى هذا الوضع وإن كانت الفاء أوضح ، أما من قرأ (واتخذوا) بالفتح فهو إخبار عن ولد إبراهيم أنهم اتخذوا من مقامه مصلى ، فيكون هذا عطفاً على (جعلنا البيت) واتخذوه مصلى ، ويجوز أن يكون عطفاً على : وإذ جعلنا البيت ، وإذ اتخذوه مصلى

﴿المسألة الثانية﴾ ذكروا أقوالا فى أن مقام إبراهيم عليه السلام أى شىء هو . القول الأول : انه موضع الحجر الذى قام عليه إبراهيم عليه السلام ، ثم هؤلاء ذكروا وجهين . أحدهما : أنه هو الحجر الذى كانت زوجة إسماعيل وضعته تحت قدم إبراهيم عليه السلام حين غسلت رأسه فوضع إبراهيم عليه السلام رجله عليه وهو راكب ، فغسلت أحد شق رأسه ثم رفعته من تحته ، وقد غاصت رجله فى الحجر فوضعته تحت الرجل الأخرى فغاصت رجله أيضاً فيه ، فجعله الله تعالى من معجزاته وهذا قول الحسن وقتادة والربيع بن أنس . وثانيها : ماروى عن سعيد بن جبير عن ابن عباس : أن إبراهيم عليه السلام كان يبنى البيت وإسماعيل يناوله الحجارة ، ويقولان (ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم) فلما ارتفع البنيان ، وضعف إبراهيم عليه الصلاة والسلام عن وضع الحجارة قام على حجر ، وهو مقام إبراهيم عليه السلام . القول الثانى : أن مقام إبراهيم الحرم كله ، وهو

قول مجاهد . الثالث : أنه عرفة والمزدلفة والجمار ، وهو قول عطاء . الرابع : الحج كله مقام إبراهيم وهو قول ابن عباس ، واتفق المحققون على أن القول الأول أولى ، ويدل عليه وجوه . الأول : ماروى جابر أنه عليه السلام لما فرغ من الطواف . أتى المقام وتلا قوله تعالى (واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى) فقراءة هذه اللفظة عند ذلك الموضع تدل على أن المراد من هذه اللفظة هو ذلك الموضع ظاهر . وثانيها : أن هذا الاسم فى العرف مختص بذلك الموضع ، والدليل عليه أن سائلا لو سأل المكى بمكة عن مقام إبراهيم لم يجبه ، ولم يفهم منه إلا هذا الموضع . وثالثها : ماروى أنه عليه السلام مر بالمقام ومعه عمر ، فقال : يارسول الله أليس هذا مقام أبينا إبراهيم ؟ قال : بلى . قال : أفلا نتخذه مصلى؟ قال : لم أومر بذلك . فلم تغب الشمس من يومهم حتى نزلت الآية . ورابعها : أن الحجر صار تحت قدميه فى رطوبة الطين حتى غاصت فيه رجلا إبراهيم عليه السلام ، وذلك من أظهر الدلائل على وحدانية الله تعالى ، ومعجزة إبراهيم عليه السلام ، فكان اختصاصه بابراهيم أولى من اختصاص غيره به ، فكان اطلاق هذا الاسم عليه أولى . وخامسها: أنه تعالى قال (واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى) وليس للصلاة تعلق بالحرم ولا بسائر المواضع إلا بهذا الموضع ، فوجب أن يكون مقام إبراهيم هو هذا الموضع . وسادسها : أن مقام إبراهيم هو موضع قيامه ، وثبت بالأخبار أنه قام على هذا الحجر عند المغتسل ، ولم يثبت قيامه على غيره ، فحمل هذا اللفظ ، أعنى : مقام إبراهيم عليه السلام على الحجر يكون أولى ، قال القفال : ومن فسر مقام إبراهيم بالحجر خرج قوله (واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى) على مجاز قول الرجل : اتخذت من فلان صديقا ، وقد أعطانى الله من فلان أخا صالحاً ، ووهب الله لى منك ولياً مشفقاً . وإنما تدخل «من» لبيان المتخذ الموصوف وتميزه فى ذلك المعنى من غيره . والله أعلم

﴿المسألة الثالثة﴾ ذكروا فى المراد بقوله (مصلى) وجوها . أحدها : المصلى المدعى ، فجعله من الصلاة التى هى الدعاء ، قال الله تعالى (ياأيها الذين آمنوا صلوا عليه) وهو قول مجاهد ، وإنما ذهب الى هذا التأويل ليتم له قوله : ان كل الحرم مقام إبراهيم . وثانيها : قال الحسن : أراد به قبلة وثالثها : قال قتادة والسدى : أمروا أن يصلوا عنده . قال أهل التحقيق : وهذا القول أولى لأن لفظ الصلاة إذا أطلق يعقل منه الصلاة المفعولة بركوع وسجود ، ألا ترى أن مصلى المصر وهو الموضع الذى يصلى فيه صلاة العيد ، وقال عليه السلام لأسامة بن زيد : المصلى أمامك . يعنى به موضع الصلاة المفعولة ، وقد دل عليه أيضا فعل النبى صلى الله عليه وسلم للصلاة عنده بعد تلاوة الآية ، ولأن حملها على الصلاة المعهودة أولى ، لأنها جامعة لسائر المعانى التى فسروا الآية

بها ، وههنا بحيث فقهى وهو أن ركعتى الطواف فرض أم سنة ؟ ينظران كان الطواف فرضا فللشافعى رضى الله عنه فيه قولان : أحدهما : فرض . لقوله تعالى (واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى) والأمر للوجوب . والثانى : سنة : لقوله عليه السلام للأعرابى حين قال : هل على غيرها . قال : لا الا أن تطوع . وان كان الطواف نفلا مثل طواف القدوم ، فركعتاه سنة ، والرواية عن أبى حنيفة مختلفة أيضاً فى هذه المسألة ، والله أعلم

﴿المسألة الرابعة﴾ فى فضائل البيت . روى الشيخ أحمد البيهقى فى كتاب شعب الايمان عن أبى ذر قال : قلت يا رسول الله أى مسجد وضع على الأرض أولا ؟ قال : المسجد الحرام . قال قلت : ثم أى ؟ قال : ثم المسجد الأقصى . قلت : كم بينهما . قال: أربعون سنة فأينما أدركتك الصلاة فصل فهو مسجد: أخرجاه فى الصحيحين ، وعن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما قال خلق البيت قبل الأرض بألفى عام ، ثم دحيت الأرض منه . وعن ابن عباس رضى الله عنهما قال عليه السلام : أول بقعة وضعت فى الأرض موضع البيت ، ثم مدت منها الأرض ، وأن أول جبل وضعه الله تعالى على وجه الأرض أبوقبيس ، ثم مدت منه الجبال ، وعن وهب بن منبه قال : إن آدم عليه السلام لما أهبط إلى الأرض استوحش منها لما رأى من سعتها ، ولأنه لم يرفيها أحداً غيره ، فقال : يارب أما لأرضك هذه عامر يسبحك فيها ويقدس لك غيرى ، فقال الله تعالى : إنى سأجعل فيها من ذريتك من يسبح بحمدى ويقدس لى ، وسأجعل فيها بيوتاً ترفع لذكرى فيسبحنى فيها خلق ، وسأبوئك منها بيتاً أختاره لنفسى ، وأخصه بكرامتى ، وأوثره على بيوت الأرض كلها باسمى ، واسميه بيتى ، أعظمه بعظمتى ، وأحوطه بحرمتى ، وأجعله أحق البيوت كلها وأولاها بذكرى ، وأضعه فى البقعة التى اخترت لنفسى ، فانى اخترت مكانه يوم خلقت السموات والأرض ، أجعل ذلك البيت لك ولمن بعدك حرماً آمناً أحرم بحرمته مافوقه وماتحته وماحوله ، فمن حرمه بحرمتى فقد عظم حرمتى ، ومن أحله فقد أباح حرمتى ، ومن آمن أهله استوجب بذلك أمانى ، ومن أخافهم فقد أخافنى ، ومن عظم شأنه فقد عظم فى عينى ، ومن تهاون به فقد صغر فى عينى ، سكانها جيرانى ، وعمارها وفدى ، وزوارها أضيافى . أجعله أول بيت وضع للناس ، وأعمره بأهل السماء والأرض يأتونه أفواجا شعثاً غبراً ، وأذن فى الناس بالحج يأتوك رجالا وعلى كل ضامر يأتين من كل فج عميق ، يعجون بالتكبير عجاً الى ، ويثجون بالتلبية ثجاً . فمن اعتمره لايريد غيرى فقد زارنى وضافنى ونزل بى ووفد على ، فحق لى أن أتحفه بكرامتى ، وحق على الكريم أن يكرم وفده وأضيافه وزواره ، وأن يسعف كل واحد منهم بحاجته ، تعمره يا آدم

ما كنت حياً ، ثم يعمره من بعدك الأمم والقرون والأنبياء من ولدك أمة بعد أمة . وقرناً بعد قرن ، ونبياً بعد نبي ، حتى ينتهى بعد ذلك إلى نبى من ولدك يقال له محمد عليه السلام ، وهو خاتم النبيين ، فأجعله من سكانه وعماره وحماته وولاته . فيكون أمينى عليه مادام حياً : فاذا انقلب إلى وجدنى قد ادخرت له من أجره مايتمكن به من القربة إلى والوسيلة عندى ، وأجعل اسم ذلك البيت وذكره وشرفه ومجده وسناه وتكرمته لنبىمن ولدك يكون قبلهذا النبى ، وهوأبوه يقال له إبراهيم ، أرفع له قواعده ، وأقضى على يديه عمارته ، وأعلمه مشاعره ومناسكه ، وأجعله أمة واحدة قانتاً قائماً بأمرى ، داعياً إلى سبيلى ، أجتبيه وأهديه إلى صراط مستقيم ، أبتليه فيصبر ، وأعافيه فيشكر ، وآمره فيفعل ، وينذر لى فيفى ، ويدعونى فأستجيب دعوته فى ولده وذريته من بعده ، وأشفعه فيهم ، وأجعلهم أهلذلك البيت وولاته وحماته وسقاته وخدمه وخزانه وحجابه . حتى يبدلوا أويغيروا ، وأجعل إبراهيم إمام ذلك البيت . وأهل تلك الشريعة ، يأتم به من حضر تلك المواطن منجميعالجن والانس . وعن عطاء قال : أهبط آدم بالهند فقال : يارب مالى لاأسمع صوت الملائكة كما كنت أسمعها فىالجنة قال : بخطيئتك يا آدم فانطلق إلى مكة فابن بها بيتاً تطوف به كما رأيتهم يطوفون ، فانطلق إلىمكة فبنى البيت فكان موضع قدمى آدم : قرى وأنهاراً وعمارة ومابين خطاه مفاوز ، فحج آدم البيت منالهند أربعين سنة ، وسألعمر كعباً فقال : أخبرنى عنهذا البيت فقال : إن هذا البيت أنزله الله تعالى من السماء ياقوتة مجوفة مع آدم عليه السلام ، فقال : يا آدم إن هذابيتى فطف حوله وصل حوله كما رأيت ملائكتى تطوف حول عرشى وتصلى ، ونزلت معه الملائكة فرفعوا قواعده من حجارة ، فوضع البيت على القواعد ، فلما أغرق الله قوم نوح رفعه الله وبقيت قواعده وعن على رضى الله عنه قال : البيت المعمور بيت فىالسماء يقال له الضراح ، وهو بحيال الكعبة منفوقها ، حرمته فى السماء كحرمة البيت فى الأرض ، يصلى فيه كل يوم سبعون ألفاًمنالملائكة لايعودون فيه أبداً ، وذكرعلىرضىالله عنه أنه مرعليه الدهر بعد بناء إبراهيم فانهدم فبنته العمالقة ، ومرعليه الدهرفانهدم فبنته جرهم ، ومرعليه الدهرفانهدم فبنته قريش ورسول الله صلىاللهعليه وسلميومئذشاب،فلماأرادوا أنيرفعوا الحجرالأسوداختصموا فيه،فقالوا: يحكم بيننا أول رجل يخرج من هذه السكة ، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم أول من خرج عليهم فقضى بينهم أن يجعلوا الحجر فى مرط ، ثم ترفعه جميع القبائل ، فرفعوه كلهم فأخذه رسول الله صلى الله عليه وسلم فوضعه ، وعن الزهرى قال : بلغنى أنهم وجدوا فى مقام إبراهيم عليه السلام ثلاث صفوح فى كل صفح منها كتاب ، فى الصفح الأول : أنا الله ذوبكة صنعتها يوم

صنعت الشمس والقمر ، وحففتها بسبعة أملاك حفاً ، وباركت لاهلها فى اللحم واللبن ، وفى الصفح الثانى : أنا الله ذو بكة خلقت الرحم وشققت لها اسما من اسمى ، من وصلها وصلته ، ومن قطعها قطعته ، وفى الثالث : أنا الله ذو بكة خلقت الخير والشر ، فطوبى لمن كان الخير على يديه ، وويل لمن كان الشر على يديه

﴿ المسألة الخامسة ﴾ فى فضائل الحجر والمقام . عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما قال : قال عليه السلام «الركن والمقام ياقوتتان من يواقيت الجنة طمس الله نورهما ولولا ذلك لأضاءا ما بين المشرق والمغرب وما مسهما ذو عاهة ولا سقيم إلا شفى » وفى حديث ابن عباس رضى الله عنهما قال عليه السلام « انه كان أشد بياضا من الثلج فسودته خطايا أهل الشرك » وعن ابن عباس قال عليه السلام « ليأتين هذا الحجر يوم القيامة له عينان يبصر بهما ، ولسان ينطق به ، يشهد على من استلمه بحق » وروى عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أنه انتهى إلى الحجر الاسود فقال : انى لأقبلك وانى لأعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع ، وان الله ربى ، ولولا أنى رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبلك ما قبلتك . أخرجاه فى الصحيح

أما قوله تعالى (وعهدنا إلى إبراهيم وإسماعيل) فالأولى أن يراد به : ألزمناهما ذلك ، وأمرناهما أمرا وثقنا عليهما فيه . وقد تقدم من قبل معنى العهد والميثاق

أما قوله (أن طهرا بيتى) فيجب أن يراد به التطهير من كل أمر لا يليق بالبيت ، فاذا كان موضع البيت وحواليه مصلى : وجب تطهيره من الانجاس والاقذار ، واذا كان موضع العبادة والاخلاص لله تعالى : وجب تطهيره من الشرك وعبادة غير الله . وكل ذلك داخل تحت الكلام ، ثم ان المفسرين ذكروا وجوها . أحدها : أن معنى (طهرا بيتى) ابنياه وطهراه من الشرك ، وأسساه على التقوى ، كقوله تعالى (أفمن أسس بنيانه على تقوى من الله) وثانيها : عرفا الناس أن بيتى طهرة لهم ، متى حجوه وزاروه وأقاموا به ، ومجازه : اجعلاه طاهرا عندهم . كما يقال : الشافعى رضى الله عنه يطهر هذا ، وأبو حنيفة ينجسه . وثالثها : ابنياه ولا تدعا أحدا من أهل الريب والشرك يزاحم الطائفين فيه ، بل أقراه على طهارته من أهل الكفر والريب . كما يقال : طهر الله الأرض من فلان . وهذه التأويلات مبنية على أنه لم يكن هناك ما يوجب إيقاع تطهيره من الأوثان والشرك ، وهو كقوله تعالى (ولهم فيها أزواج مطهرة) فمعلوم أنهن لم يطهرن من نجس بل خلقن طاهرات ، وكذا البيت المأمور بتطهيره خلق طاهراً ، والله أعلم . ورابعها : معناه نظفا بيتى من الأوثان والشرك والمعاصى ، ليقتدى الناس بكما فى ذلك . وخامسها : قال بعضهم :

ان موضع البيت قبل البناء كان يلقى فيه الجيف والأقذار ، فأمر الله تعالى إبراهيم بازالة تلك القاذورات وبناء البيت هناك ، وهذا ضعيف ، لأن قبل البناء ماكان البيت موجودا فتطهير تلك العرصة لا يكون تطهيرا للبيت ، ويمكن أن يجاب عنه بأنه سماه الله تعالى بيتاً لأنه علم أن مآله الى أن يصير بيتا ولكنه مجاز

أما قوله (للطائفين والعاكفين والركع السجود) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) العكف مصدر عكف يعكف بضم الكاف وكسرها عكفاً إذا لزم الشيء وأقام عليه فهو عاكف ، وقيل : عكف . إذا أقبل عليه لا يصرف عنه وجهه .

(المسألة الثانية) فى هذه الأوصاف الثلاثة قولان . الأول : وهو الأقرب أن يحمل ذلك على فرق ثلاثة ، لأن من حق المعطوف أن يكون غير المعطوف عليه ، فيجب أن يكون الطائفون غير العاكفين ، والعاكفون غير الركع السجود لتصح فائدة العطف ، فالمراد بالطائفين : من يقصد البيت حاجا أو معتمرا فيطوف به . والمراد بالعاكفين : من يقيم هناك ويجاور . والمراد بالركع السجود : من يصلى هناك . والقول الثانى : وهو قول عطاء . أنه إذا كان طائفاً فهو من الطائفين ، وإذا كان جالسا فهو من العاكفين ، وإذا كان مصلياً فهو من الركع السجود

(المسألة الثالثة) هذه الآية . تدل على أمور . أحدها : أنا إذا فسرنا الطائفين بالغرباء ، فحينئذ تدل الآية على أن الطواف للغرباء أفضل من الصلاة ، لأنه تعالى كما خصهم بالطواف دل على أن لهم به مزيد اختصاص : وروى عن ابن عباس ومجاهد وعطاء : أن الطواف لأهل الأمصار أفضل ، والصلاة لأهل مكة أفضل . وثانيها : تدل الآية على جواز الاعتكاف فى البيت . وثالثها : تدل على جواز الصلاة فى البيت فرضا كانت أو نفلا إذ لم تفرق الآية بين شيئين منها ، وهو خلاف قول مالك فى امتناعه من جواز فعل الصلاة المفروضة فى البيت . فان قيل : لا نسلم دلالة الآية على ذلك ، لأنه تعالى لم يقل : والركع السجود فى البيت . وكما لاتدل الآية على جواز فعل الطواف فى جوف البيت ، وإنما دلت على فعله خارج البيت ، كذلك دلالته مقصورة على جواز فعل الصلاة الى البيت متوجها اليه . قلنا : ظاهر الآية يتناول الركوع والسجود الى البيت ، سواء كان ذلك فى البيت أو خارجا عنه ، وإنما أوجبنا وقوع الطواف خارج البيت لأن الطواف بالبيت هو أن يطوف بالبيت ، ولا يسمى طائفا بالبيت من طاف فى جوفه ، والله تعالى إنما أمر بالطواف به لا بالطواف فيه ، لقوله تعالى (وليطوفوا بالبيت العتيق) وأيضا المراد لو كان التوجه اليه للصلاة ، لما كان للأمر بتطهير البيت للركع السجود وجه ، إذا كان حاضر والبيت والغائبون عنه سواء

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَٰذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ قَالَ وَمَنْ كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ «١٢٦»

فى الأمر بالتوجه اليه ، واحتج مالك بقوله تعالى (فول وجهك شطر المسجد الحرام) ومن كان داخل المسجد الحرام لم يكن متوجها الى المسجد بل الى جزء من أجزائه . والجواب : أن المتوجه الواحد يستحيل أن يكون متوجها الى كل المسجد ، بل لابد وأن يكون متوجها الى جزء من أجزائه ومن كان داخل البيت فهو كذلك فوجب أن يكون داخلا تحت الآية . ورابعها : أن قوله (للطائفين) يتناول مطلق الطواف سواء كان منصوصا عليه فى كتاب الله تعالى ، كقوله تعالى (وليطوفوا بالبيت العتيق) أو ثبت حكمه بالسنة ، أو كان من المندوبات .

قوله تعالى ﴿ وإذ قال إبراهيم رب اجعل هذا بلدا آمنا وارزق أهله من الثمرات من آمن منهم بالله واليوم الآخر قال ومن كفر فأمتعه قليلا ثم أضطره الى عذاب النار وبئس المصير ﴾

اعلم أن هذا هو النوع الثالث من أحوال إبراهيم عليه السلام التى حكاها الله تعالى ههنا ، قال القاضى : فى هذه الآيات تقديم وتأخير ، لأن قوله (رب اجعل هذا بلدا آمنا) لا يمكن إلا بعد دخول البلد فى الوجود ، والذى ذكره من بعد وهو قوله (وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت) وإن كان متأخرا فى التلاوة فهو متقدم فى المعنى ، وههنا مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ المراد من الآية : دعاء إبراهيم للمؤمنين من سكان مكة بالأمن والتوسعة بما يجلب الى مكة لأنها بلد لازرع ولا غرس فيه ، فلولا الأمن لم يجلب اليها من النواحى وتعذر العيش فيها ، ثم ان الله تعالى أجاب دعاءه وجعله آمنا من الآفات ، فلم يصل اليه جبار إلا قصمه الله كما فعل بأصحاب الفيل ، وههنا سؤالان :

السؤال الأول : أليس أن الحجاج حارب ابن الزبير وخرب الكعبة وقصد أهلها بكل سوء وتم له ذلك ؟

الجواب : لم يكن مقصوده تخريب الكعبة لذاتها ، بل كان مقصوده شيئاً آخر

السؤال الثانى : المطلوب من الله تعالى هو أن يجعل البلد آمنا كثير الخصب ، وهذا مما يتعلق بمنافع الدنيا ، فكيف يليق بالرسول المعظم طلبها

والجواب عنه من وجوه . أحدها : أن الدنيا إذا طلبت ليتقوى بها على الدين ، كان ذلك من أعظم أركان الدين ، فاذا كان البلد آمنا وحصل فيه الخصب : تفرغ أهله لطاعة الله تعالى ، وإذا كان البلد على ضد ذلك : كانوا على ضد ذلك . وثانيها : أنه تعالى جعله مثابة للناس ، والناس إنما يمكنهم الذهاب اليه إذا كانت الطرق آمنة والأقوات هناك رخيصة . وثالثها : لا يبعد أن يكون الأمن والخصب مما يدعو الانسان الى الذهاب الى تلك البلدة ، فحينئذ يشاهد المشاعر المعظمة ، والمواقف المكرمة ، فيكون الأمن والخصب سبب اتصاله فى تلك الطاعة

﴿المسألة الثانية﴾ (بلدا آمنا) يحتمل وجهين . أحدهما : مأمون فيه كقوله تعالى (فى عيشة راضية) أى مرضية . والثانى : أن يكون المراد أهل البلد . كقوله (واسأل القرية) أى أهلها وهو مجاز ، لأن الأمن والخوف لا يلحقان البلد

﴿المسألة الثالثة﴾ اختلفوا فى الأمن المسئول فى هذه الآية على وجوه . أحدها : سأله الأمن من القحط ، لأنه أسكن أهله بواد غير ذى زرع ولا ضرع . وثانيها : سأله الأمن من الخسف والمسخ . وثالثها : سأله الأمن من القتل . وهو قول أبى بكر الرازى ، واحتج عليه بأنه عليه السلام سأله الأمن أولا ، ثم سأله الرزق ثانيا ، ولو كان الأمن المطلوب هو الأمن من القحط لكان سؤال الرزق بعده تكرارا فقال فى هذه الآية (رب اجعل هذا بلدا آمنا وارزق أهله من الثمرات) وقال فى آية أخرى (رب اجعل هذا البلد آمنا) ثم قال فى آخر القصة (ربنا إنى أسكنت من ذريتى بواد غير ذى زرع) الى قوله (وارزقهم من الثمرات) واعلم أن هذه الحجة ضعيفة فان لقائل أن يقول : لعل الأمن المسئول هو الأمن من الخسف والمسخ ، أو لعله الأمن من القحط ، ثم الأمن من القحط قد يكون بحصول ما يحتاج اليه من الأغذية ، وقد يكون بالتوسعة فيها فهو بالسؤال الأول طلب إزالة القحط ، وبالسؤال الثانى طلب التوسعة العظيمة

﴿المسألة الرابعة﴾ اختلفوا فى أن مكة هل كانت آمنة محرمة قبل دعوة إبراهيم عليه السلام أو إنما صارت كذلك بدعوته . فقال قائلون : انها كانت كذلك أبدا لقوله عليه السلام «ان الله حرم مكة يوم خلق السموات والأرض» وأيضا قال إبراهيم (ربنا إنى أسكنت من ذريتى بواد غير ذى زرع عند بيتك المحرم) وهذا يقتضى أنها كانت محرمة قبل ذلك ، ثم ان ابراهيم عليه السلام أكده بهذا الدعاء ، وقال آخرون: إنها إنما صارت حرما آمنا بدعاء ابراهيم عليه السلام ، وقبله كانت كسائر البلاد . والدليل عليه قوله عليه السلام «اللهم إنى حرمت المدينة كما حرم ابراهيم مكة» . والقول الثالث : انها كانت حراما قبل الدعوة بوجه غير

الوجه الذى صارت به حراما بعد الدعوة . فالاول : يمنع الله تعالى من الاصطلام ، وبما جعل فى النفوس من التعظيم . والثانى : بالامر على ألسنة الرسل

﴿المسئلة الخامسة﴾ إنما قال فى هذه السورة (بلداً آمنا) على التنكير ، وقال فى سورة ابراهيم (هذا البلد آمنا) على التعريف لوجهين . الأول : أن الدعوة الأولى وقعت ولم يكن المكان قد جعل بلداً . كأنه قال : اجعل هذا الوادى بلداً آمنا لأنه تعالى حكى عنه أنه قال (ربنا إنى أسكنت من ذريتى بواد غير ذى زرع) فقال : ههنا اجعل هذا الوادى بلدا آمنا . والدعوة الثانية وقعت وقد جعل بلداً . فكأنه قال : اجعل هذا المكان الذى صيرته بلداً ذا أمن وسلامة ، كقولك : جعلت هذا الرجل آمنا . الثانى : أن تكون الدعوتان وقعتا بعد ما صار المكان بلداً ، فقوله (اجعل هذا بلداً آمنا) تقديره : اجعل هذا البلد بلداً آمنا . كقولك : كان اليوم يوما حاراً . وهذا إنما تذكره للمبالغة فى وصفه بالحرارة ، لأن التنكير يدل على المبالغة ، فقوله (رب اجعل هذا بلداً آمنا) معناه : اجعله من البلدان الكاملة فى الأمن . وأما قوله (رب اجعل هذا البلد آمنا) فليس فيه إلا طلب الأمن لا طلب المبالغة ، وأما قوله (وارزق أهله من الثمرات) فالمعنى أنه عليه السلام سأل أن يدر على ساكنى مكة أقواتهم ، فاستجاب الله تعالى له فصارت مكة يجبى اليها ثمرات كل شىء . أما قوله (من آمن منهم) فهو يدل من قوله (أهله) يعنى وارزق المؤمنين من أهله خاصة ، وهو كقوله (ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا) واعلم أنه تعالى لما أعلمه أن منهم قوما كفاراً بقوله (لاينال عهدى الظالمين) لاجرم خصص دعاءه بالمؤمنين دون الكافرين ، وسبب هذا التخصيص : النص والقياس . أما النص فقوله تعالى (فلا تأس على القوم الكافرين) وأما القياس فمن وجهين . الأول : أنه لما سأل الله تعالى أن يجعل الامامة فى ذريته ، قال الله تعالى (لاينال عهدى الظالمين) فصار ذلك تأديبا له فى المسئلة ، فلما ميز الله تعالى المؤمنين عن الكافرين فى باب الامامة ، لا جرم خصص المؤمنين بهذا الدعاء دون الكافرين ثم ان الله تعالى أعلمه بقوله (فأمتعه قليلا) الفرق بين النبوة ورزق الدنيا ، لأن منصب النبوة والامامة لا يليق بالفاسقين ، لأنه لا بد فى الامامة والنبوة من قوة العزم والصبر على ضروب المحنة حتى يؤدى عن الله أمره ونهيه ولا تأخذه فى الدين لومة لائم وسطوة جبار . أما الرزق فلا يقبح إيصاله إلى المطيع والكافر والصادق والمنافق ، فمن آمن فالجنة مسكنه ومثواه ، ومن كفر فالنار مستقره ومأواه .

الوجه الثانى : يحتمل أن إبراهيم عليه السلام قوى فى ظنه أنه ان دعا للكل : كثر فى البلد الكفار فيكون فى غلبتهم وكثرتهم مفسدة ومضرة من ذهاب الناس إلى الحج ، فخص المؤمنين بالدعاء لهذا السبب . أما قوله تعالى (ومن كفر فأمتعه قليلا) ففيه مسئلتان

وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ «١٢٧» رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ «١٢٨» رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولاً

﴿ المسألة الاولى ﴾ قرأ ابن عامر (فأمتعه) بسكون الميم خفيفة من أمتعت ، والباقون بفتح الميم مشددة من متعت ، والتشديد يدل على التكثير بخلاف التخفيف

﴿ المسألة الثانية ﴾ أمتعه قيل : بالرزق . وقيل : بالبقاء فى الدنيا . وقيل : بهما الى خروج محمد صلى الله عليه وسلم فيقتله أو يخرجه من هذه الديار إن أقام على الكفر . والمعنى أن الله تعالى كانه قال إنك وان كنت خصصت بدعائك المؤمنين فانى أمتع الكافر منهم بعاجل الدنيا ، ولا أمنعه من ذلك ما أتفضل به على المؤمنين الى أن يتم عمره فأقبضه ثم أضطره فى الآخرة إلى عذاب النار ، فجعل ما رزق الكافر فى دار الدنيا قليلا ، إذ كان واقعا فى مدة عمره ، وهى مدة واقعة فيما بين الأزل والأبد وهو بالنسبة اليهما قليل جدا ، والحاصل أن الله تعالى بين أن نعمة المؤمن فى الدنيا موصولة بالنعمة فى الآخرة ، بخلاف الكافر فان نعمته فى الدنيا تنقطع عند الموت وتتخلص منه إلى الآخرة ، أما قوله (ثم أضطره إلى عذاب النار) فاعلم أن فى الاضطرار قولين أحدهما : أن يفعل به ما يتعذر عليه الخلاص منه وههنا كذلك ، كما قال الله تعالى (يوم يدعون إلى نار جهنم دعا) و (يوم يسحبون فى النار على وجوههم) يقال : اضطررته إلى الأمر أى ألجأته وحملته عليه من حيث كان كارها له ، وقالوا إن أصله من الضر وهو إدناء الشىء من الشىء ، ومنه ضرة المرأة لدنوها وقربها . والثانى : أن الاضطرار هو أن يصير الفاعل بالتخويف والتهديد إلى أن يفعل ذلك الفعل اختيارا ، كقوله تعالى (فمن اضطر غير باغ ولا عاد) فوصفه بأنه مضطر إلى تناول الميتة ، وان كان ذلك الأكل فعله فيكون المعنى : ان الله تعالى يلجئه إلى أن يختار النار والاستقرار فيها بأن أعلمه بأنه لو رام التخلص لمنع منه ، لأن من هذا حاله يجعل ملجأ إلى الوقوع فى النار ، ثم بين تعالى أن ذلك بئس المصير ، لأن نعم المصير ما ينال فيه النعيم والسرور ، وبئس المصير ضده

قوله تعالى ﴿ وإذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت وإسماعيل ربنا تقبل منا إنك أنت السميع

مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ «١٢٩»

العليم ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا أمة مسلمة لك وأرنا مناسكنا وتب علينا إنك أنت التواب الرحيم ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم إنك أنت العزيز الحكيم﴾

اعلم أن هذا هو النوع الرابع من الأمور التى حكاها الله تعالى عن ابراهيم وإسماعيل عليهما السلام ، وهو أنهما عند بناء البيت ذكرا ثلاثة من الدعاء ثم ههنا مسائل :

﴿المسئلة الأولى﴾ قوله (وإذ يرفع) حكاية حال ماضية ، والقواعد : جمع قاعدة ، وهى الأساس والأصل لما فوقه ، وهى صفة غالبة ، ومعناها الثابتة . ومنه : أقعدك الله . أى أسأل الله أن يقعدك أى يثبتك ، ورفع الأساس : البناء عليها لأنها إذا بنى عليها نقلت عن هيئة الانخفاض إلى هيئة الارتفاع ، وتطاولت بعد التقاصر ، ويجوز أن يكون المراد بها : سافات البناء لأن كل ساف قاعدة للذى يبنى عليه ويوضع فوقه ، ومعنى رفع القواعد : رفعها بالبناء ، لأنه إذا وضع سافا فوق ساف فقد رفع السافات والله أعلم

﴿المسئلة الثانية﴾ الأكثرون من أهل الأخبار على أن هذا البيت كان موجوداً قبل ابراهيم عليه السلام على ماروينا من الاحاديث فيه ، واحتجوا بقوله (وإذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت) فان هذا صريح فى أن تلك القواعد كانت موجودة متهدمة إلا أن ابراهيم عليه السلام رفعها وعمرها

﴿المسئلة الثالثة﴾ اختلفوا فى أنه هل كان إسماعيل عليه السلام شريكا لابراهيم عليه السلام فى رفع قواعد البيت وبنائه ؟ قال الأكثرون : انه كان شريكا له فى ذلك والتقدير وإذ يرفع ابراهيم وإسماعيل القواعد من البيت . والدليل عليه أنه تعالى عطف إسماعيل على ابراهيم فلا بد وأن يكون ذلك العطف فى فعل من الأفعال التى سلف ذكرها ، ولم يتقدم إلا ذكر رفع قواعد البيت ، فوجب أن يكون إسماعيل معطوفا على ابراهيم فى ذلك ، ثم ان اشتراكهما فى ذلك يحتمل وجهين . أحدهما : أن يشتركا فى البناء ورفع الجدران . والثانى أن يكون أحدهما بانياً للبيت ، والآخر يرفع إليه الحجر والطين ، ويهىء له الآلات والأدوات ، وعلى الوجهين تصح إضافة الرفع اليهما ، وان كان الوجه الاول أدخل فى الحقيقة ، ومن الناس

من قال : ان إسماعيل فى ذلك الوقت كان طفلا صغيرا وروى معناه عن على رضى الله عنه ، وأنه لما بنى البيت خرج وخلف إسماعيل وهاجر فقالا : إلى من تكلنا ؟ فقال إبراهيم : إلى الله . فعطش إسماعيل فلم ير شيئا من الماء ، فناداهما جبريل عليه السلام وفحص الأرض بأصبعه فنبعت زمزم ، وهؤلاء جعلوا الوقف على قوله (من البيت)ثم ابتدؤا : واسماعيل ربنا تقبل منا طاعتنا ببناءهذا البيت ، فعلى هذا التقدير يكون إسماعيل شريكا فى الدعاء لا فى البناء ، وهذا التأويل ضعيف لأن قوله (تقبل منا) ليس فيه ما يدل على أنه تعالى ماذا يقبل فوجب صرفه إلى المذكور السابق وهو رفع البيت ، فاذا لم يكن ذلك من فعله كيف يدعو الله بأن يتقبله منه ، فاذن هذا القول على خلاف ظاهر القرآن فوجب رده والله أعلم

﴿المسألة الرابعة﴾ إنما قال (واذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت) ولم يقل : يرفع قواعد البيت . لأن فى ابهام القواعد وتبيينها بعد الابهام من تفخيم الشأن ما ليس فى العبارة الأخرى ، واعلم أن الله تعالى حكى عنهما بعد ذلك ثلاثة أنواع من الدعاء

﴿النوع الأول﴾ فى قوله (تقبل منا إنك أنت السميع العليم) وفيه مسائل :

﴿المسئلة الأولى﴾ اختلفوا فى تفسير قوله (تقبل منا) فقال المتكلمون : كل عمل يقبله الله تعالى فهو يثيب صاحبه ويرضاه منه ، والذى لا يثيبه عليه ولا يرضاه منه فهو المردود ، فههنا عبر عن أحد المتلازمين باسم الآخر ، فذكر لفظ القبول وأراد به الثواب والرضا لأن التقبل هو أن يقبل الرجل مايهدى اليه . فشبه الفعل من العبد بالعطية ، والرضا من الله تعالى بالقبول توسعاً . وقال العارفون : فرق بين القبول والتقبل : فان التقبل عبارة عن أن يتكلف الانسان فى قبوله ، وذلك إنما يكون حيث يكون العمل ناقصاً لا يستحق أن يقبل . فهذا اعتراف منهما بالتقصير فى العمل ، واعتراف بالعجز والانكسار ، وأيضاً فلم يكن المقصود إعطاء الثواب عليه ، لأن كون الفعل واقعاً موقع القبول من المخدوم ألذ عند الخادم العاقل من إعطاء الثواب عليه ، وتمام تحقيقه سيأتى فى تفسير المحبة فى قوله تعالى (والذين آمنوا أشد حباً لله) والله أعلم

﴿المسألة الثانية﴾ أنهم بعدأن أتوا بتلك العبادة مخلصين تضرعوا إلى الله تعالى فى قبولها . وطلبوا الثواب عليها ، على ماقاله المتكلمون ، ولو كان ترتيب الثواب على الفعل المقرون بالاخلاص واجباً على الله تعالى ، لما كان فى هذا الدعاء والتضرع فائدة ، فانه يجرى مجرى أن الانسان يتضرع إلى الله فيقول : ياإلهى اجعل النار حارة والجمد بارداً بل ذلك الدعاء أحسن لأنه لا استبعاد عند المتكلم فى صيرورة النار حال بقائها على صورتها فى الاشراق والاشتعال باردة ، والجمد حال بقائه على

صورته فى الانجماد والبياض حاراً ، ويستحيل عند المعتزلة أن لايترتب الثواب على مثل هذا الفعل فوجب أن يكون الدعاء ههنا أقبح ، فلما لم يكن كذلك علمنا أنه لايجب للعبد على الله شىء أصلا والله أعلم .

﴿المسألة الثانية﴾ إنما عقب هذا الدعاء بقوله (إنك أنت السميع العليم) كأنه يقول : تسمع دعاءنا وتضرعنا ، وتعلم مافى قلبنا من الاخلاص وترك الالتفات إلى أحد سواك . فان قيل : قوله (إنك أنت السميع العليم) يفيد الحصر وليس الأمر كذلك فان غيره قد يكون سميعاً . قلنا : انه سبحانه لكماله فى هذه الصفة يكون كأنه هو المختص بها دون غيره

﴿النوع الثانى﴾ من الدعاء قوله (ربنا واجعلنا مسلمين لك) وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ احتج أصحابنا فى مسألة خلق الأعمال بقوله (ربنا واجعلنا مسلمين لك) فان الاسلام إما أن يكون المراد منه الدين والاعتقاد ، أو الاستسلام والانقياد ، وكيف كان فقد رغبا فى أن يجعلهما بهذه الصفة : وجعلهما بهذه الصفة لامعنى له إلا خلق ذلك فيهما فان الجعل عبارة عن الخلق ، قال الله تعالى (وجعل الظلمات والنور) فدل هذا على أن الاسلام مخلوق لله تعالى ، فان قيل : هذه الآية متروكة الظاهر لأنها تقتضى أنهما وقت السؤال غير مسلمين ، إذ لو كانا مسلمين لكان طلب ان يجعلهما مسلمين طلباً لتحصيل الحاصل وانه باطل ، لكن المسلمين أجمعوا على أنهما كانا فى ذلك الوقت مسلمين ، ولأن صدور هذا الدعاء منهما لايصلح إلا بعد أن كانا مسلمين : وإذا ثبت أن الآية متروكة الظاهر لم يجز التمسك بها . سلمنا أنها ليست متروكة الظاهر ، لكن لانسلم أن الجعل عبارة عن الخلق والايجاد ، بل له معان أخر سوى الخلق . أحدها : جعل بمعنى صير . قال الله تعالى (هو الذى جعل لكم الليل لباساً والنوم سباتاً وجعل النهار نشوراً) وثانيها : جعل بمعنى وهب . تقول : جعلت لك هذه الضيعة وهذا العبد وهذا الفرس . وثالثها : جعل بمعنى الوصف للشىء والحكم به كقوله تعالى (وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثاً) وقال (وجعلوا لله شركاء الجن) ورابعها : جعله كذلك بمعنى الأمر . كقوله تعالى (وجعلناهم أئمة) يعنى أمرناهم بالاقتداء بهم ، وقال (إنى جاعلك للناس إماما) فهو بالأمر . وخامسها : أن يجعله بمعنى التعليم ، كقوله : جعلته كاتباً وشاعراً إذا علمته ذلك . وسادسها : البيان والدلالة . تقول : جعلت كلام فلان باطلا . إذا أوردت من الحجة مايبين بطلان ذلك . إذا ثبت ذلك فنقول : لم لايجوز أن يكون المراد وصفهما بالاسلام والحكم لهما بذلك ، كما يقال : جعلنى فلان لصاً ، وجعلنى فاضلا أديباً ، إذا وصفه بذلك . سلمنا أن المراد من الجعل : الخلق . لكن لم لايجوز أن يكون المراد منه خلق الألطاف

الداعية لها إلى الاسلام وتوفيقهما لذلك ، فمن وفقه الله لهذه الأمور حتى يفعلها فقد جعله مسلماً له ، ومثاله من يؤدب ابنه حتى يصير أديباً . فيجوز أن يقال : صيرتك أديباً ، وجعلتك أديباً . وفى خلاف ذلك يقال : جعل ابنه لصاً محتالا . سلمنا أن ظاهر الآية يقتضى كونه تعالى خالقاً للاسلام ، لكنه على خلاف الدلائل العقلية فوجب ترك القول به ، وإنما قلنا : انه على خلاف الدلائل العقلية لأنه لو كان فعل العبد خلقاً لله تعالى لما استحق العبد به مدحا ولا ذما ، ولا ثواباً ولا عقاباً ، ولوجب أن يكون الله تعالى هو المسلم المطيع لا العبد ، والجواب قوله الآية متروكة الظاهر . قلنا : لانسلم ، وبيانه من وجوه . الأول : أن الاسلام عرض قائم بالقلب . وأنه لا يبقى زمانين ، فقوله (واجعلنا مسلمين لك) أى اخلق هذا العرض فينافى الزمان المستقبل دائما وطلب تحصيله فى الزمان المستقبل لاينافى حصوله فى الحال . الثانى : أن يكون المراد منه الزيادة فى الاسلام . كقوله (ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم ، والذين اهتدوا زادهم هدى) وقال إبراهيم (ولكن ليطمئن قلبى) فكأنهما دعواه بزيادة اليقين والتصديق ، وطلب الزيادة لا ينافى حصول الأصل فى الحال . الثالث : أن الاسلام إذا أطلق يفيد الايمان والاعتقاد ، فأما إذا أضيف بحرف اللام . كقوله (مسلمين لك) فالمراد الاستسلام له والانقياد ، والرضا بكل ماقدر ، وترك المنازعة فى أحكام الله تعالى وأقضيته ، فلقد كانا عارفين مسلمين ، لكن لعله بقى فى قلوبهما نوع من المنازعة الحاصلة بسبب البشرية ، فأراد أن يزيل الله ذلك عنهما بالكلية ليحصل لهما مقام الرضا بالقضاء على سبيل الكمال ، فثبت بهذه الوجوه أن الآية ليست متروكة الظاهر . قوله : يحمل الجعل على الحكم بذلك . قلنا : هذا مدفوع من وجوه . أحدها : أن الموصوف إذا حصلت الصفة له فلا فائدة فى الصفة ، وإذا لم يكن المطلوب بالدعاء هو مجرد الوصف وجب حمله على تحصيل الصفة ، ولا يقال وصفه تعالى بذلك ثناء ومدح وهو مرغوب فيه . قلنا نعم لكن الرغبة فى تحصيل نفس الشيء أكثر من الرغبة فى تحصيل الوصف به والحكم به ، فكان حمله على الأول أولى . وثانيها : أنه متى حصل الاسلام فيهما فقد استحقا التسمية بذلك ، والله تعالى لا يجوز عليه الكذب ، فكان ذلك الوصف حاصلا ، وأى فائدة فى طلبه بالدعاء . وثالثها : أنه لو كان المراد به التسمية لوجب أن كل من سمى ابراهيم مسلماً جاز أن يقال جعله مسلما أما قوله يحمل ذلك على فعل الالطاف ، قلنا : هذا أيضاً مدفوع من وجوه : أحدها : أن لفظ الجعل مضاف إلى الاسلام ، فصرفه عنه إلى غيره ترك للظاهر . وثانيها : أن تلك الالطاف قد فعلها الله تعالى وأوجدها وأخرجها إلى الوجود على مذهب المعتزلة ، فطلبها يكون طلبا لتحصيل الحاصل ، وأنه غير جائز . وثالثها : أن

تلك الألطاف إما أن يكون لها أثر فى ترجيح جانب الفعل على الترك أولا يكون، فان لم يكن لها أثر فى هذا الترجيح لم يكن ذلك لطفاً، وإن كان لها أثر فى الترجيح، فنقول: متى حصل الرجحان فقد حصل الوجوب، وذلك لأن مع حصول ذلك القدر من الترجيح اما أن يجب الفعل أو يمتنع، أولا يجب ولا يمتنع، فان وجب فهو المطلوب، وان امتنع فهو مانع لامرجح، وإن لم يجب ولا يمتنع فحينئذ يمكن وقوع الفعل معه تارة ولا وقوعه أخرى، فاختصاص وقت الوقوع بالوقوع اما أن يكون لانضمام أمر إليه لاجله تميز ذلك الوقت بالوقوع أو ليس كذلك، فان كان الأول كان المرجح بمجموع اللطف مع هذه الضميمة الزائدة، فلم يكن لهذا اللطف أثر فى الترجيح أصلا، وقد فرضناه كذلك، هذا خلف، وإن كان الثانى لزم رجحان أحد طرفى الممكن المساوى على الآخر من غير مرجح، وهو محال، فثبت أن القول بهذا اللطف غير معقول. قوله: الدلائل العقلية دلت على امتناع وقوع فعل العبد بخلق الله تعالى، وهو فصل المدح والذم قلنا انه معارض بسؤال العلم، وسؤال الداعى على ما تقدم تقريره مراراً وأطواراً والله أعلم. واعلم أن السؤال المشهور فى هذه الآية من أنهما لما كانا مسلمين فكيف طلبا الاسلام قد أدرجناه فى هذه المسئلة، وذكرنا عنه أجوبة شافية كافية والحمد لله على ذلك، ثم ان الذى يدل من جهة العقل على أن صيرورتهما مسلمين له سبحانه لا يكون الا منه سبحانه وتعالى ماذكرنا أن القدرة الصالحة للاسلام هل هى صالحة لتركه أم لا. فان لم تكن صالحة لتركه فتلك القدرة موجبة. فخالق تلك القدرة الموجبة فيهما جعلهما مسلمين، وإن كانت صالحة لتركه فهو باطل ومع تسليم امكانه فالمقصود حاصل، أما بطلانه فلان الترك عبارة عن بقاء الشىء على عدمه الأصل، والعدم نفى محض فيستحيل أن يكون للقدرة فيه أثر، ولأنه عدم باق والباقى لا يكون متعلق القدرة فثبت بهذا أنه لاقدرة على ذلك العدم المستمر، فاذن لاقدرة إلا على الوجود، فالقدرة غير صالحة إلا للوجود، وأما ان بتقدير تسليم كون القدرة صالحة للوجود والعدم فالمقصود حاصل، فلأن تلك القدرة الصالحة لاتختص بطرف الوجود إلا لمرجح، ويجب انتهاء المرجحات إلى فعل الله تعالى قطعاً للتسلسل، وعند حصول المرجح من الله تعالى يجب وقوع الفعل، فثبت أن قوله (ربنا واجعلنا مسلمين لك) هو الذى يصح على قوانين الدلائل العقلية

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (ربنا واجعلنا مسلمين لك) يفيد الحصر أى نكون مسلمين لك لا لغيرك، وهذا يدل على أن كمال سعادة العبد فى أن يكون مسلماً لاحكام الله تعالى وقضائه وقدره، وأن لا يكون ملتفت الخاطر إلى شىء سواه، وهذا هو المراد من قول ابراهيم عليه السلام فى موضع آخر (فانهم عدو لى إلا رب العالمين) ثم ههنا قولان: أحدهما (ربنا واجعلنا مسلمين لك) أى

موحدين مخلصين لا نعبد إلا إياك . والثانى : قائمين بجميع شرائع الاسلام ، وهو الأوجه لعمومه

﴿المسألة الثالثة﴾ أما ان العبد لا يخاطب الله تعالى وقت الدعاء إلا بقوله : ربنا ، فسيأتى بيانه إن شاء الله تعالى فى تفسير قوله (وقال ربكم ادعونى أستجب لكم) فى شرائط الدعاء . أما قوله تعالى (ومن ذريتنا أمة مسلمة لك) فالمعنى : واجعل من أولادنا و«من» للتبعيض وخص بعضهم لأنه تعالى أعلمهما أن فى ذريتهما الظالم بقوله تعالى (لا ينال عهدى الظالمين) ومن الناس من قال أراد به العرب لأنهم من ذريتهما ، و(أمة) قيل: هم أمة محمد صلى الله عليه وسلم بدليل قوله (وابعث فيهم رسولا منهم) وههنا سؤالات :

﴿السؤال الأول﴾ قد بينا أن قوله(لا ينال عهدى الظالمين) كما يدل على أن فى ذريته من يكون ظالما فكذلك يوجد فيهم من لا يكون ظالما ، فاذن كون بعض ذريته أمة مسلمة صار معلوماً بتلك الآية ، فما الفائدة فى طلبه بالدعاء مرة أخرى ؟

الجواب : تلك الدلالة ما كانت قاطعة ، والشفيق بسوء الظن مولع

السؤال الثانى : لم خص ذريتهما بالدعاء أليس أن هذا يجرى مجرى البخل فى الدعاء

والجواب : الذرية أحق بالشفقة والمصلحة . قال الله تعالى (قوا أنفسكم وأهليكم نارا) ولأن أولاد الأنبياء إذا صلحوا : صلح بهم غيرهم وتابعهم على الخيرات ، ألا ترى أن المتقدمين من العلماء والكبراء إذا كانوا على السداد كيف يتسببون الى سداد من وراءهم

السؤال الثالث : الظاهر أن الله تعالى لو رد هذا الدعاء اصرح بذلك الرد ، فلما لم يصرح بالرد علمنا أنه أجابه اليه ، وحينئذ يتوجه الاشكال ، فان فى زمان أجداد محمد صلى الله عليه وسلم لم يكن أحد من العرب مسلما ، ولم يكن أحد سوى العرب من ذرية إبراهيم وإسمعيل عليهما السلام

والجواب : قال القفال : انه لم يزل فى ذريتهما من يعبد الله وحده ولا يشرك به شيئاً ، ولم تزل الرسل من ذرية إبراهيم ، وقد كان فى الجاهلية : زيد بن عمرو بن نفيل ، وقس بن ساعدة ، ويقال عبد المطلب بن هاشم جد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وعامر بن الظرب كانوا على دين الاسلام يقرون بالابداء والاعادة ، والثواب والعقاب ، ويوحدون الله تعالى ، ولا يأكلون الميتة ، ولا يعبدون الأوثان

أما قوله تعالى ﴿وأرنا مناسكنا﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى (أرنا) قولان .الأول : معناه علمنا شرائع حجنا إذ أمرتنا ببناء البيت لنحجه وندعو الناس الى حجه . فعلمنا شرائعه وما ينبغى لنا أن نأتيه فيه من عمل وقول ، مجاز هذا

من رؤية العلم . قال الله تعالى (ألم تر الى ربك كيف مد الظل ، ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل) الثانى : أظهرها لأعيننا حتى نراها . قال الحسن : ان جبريل عليه السلام أرى إبراهيم المناسك كلها حتى بلغ عرفات ، فقال : يا إبراهيم أعرفت ماأريتك من المناسك ؟ قال : نعم . فسميت عرفات . فلما كان يوم النحر أراد أن يزور البيت عرض له إبليس فسد عليه الطريق ، فأمره جبريل عليه السلام أن يرميه بسبع حصيات ففعل ، فذهب الشيطان ثم عرض له فى اليوم الثانى والثالث والرابع كل ذلك يأمره جبريل عليه السلام برمى الحصيات

وههنا قول ثالث وهو أن المراد : العلم والرؤية معا . وهو قول القاضى لأن الحج لا يتم إلا بأمور بعضها يعلم ولا يرى ، وبعضها لا يتم الغرض منه إلا بالرؤية ، فوجب حمل اللفظ على الأمرين جميعاً ، وهذا ضعيف لأنه يقتضى حمل اللفظ على الحقيقة والمجاز معا ، وأنه غير جائز ، فبقى القول المعتبر وهو القولان الأولان ، فمن قال بالقول الثانى قال : ان المناسك هى المواقف والمواضع التى يقام فيها شرائع الحج كمنى وعرفات والمزدلفة ونحوها ، ومن قال بالأول قال : إن المناسك هى أعمال الحج كالطواف والسعى والوقوف

﴿المسألة الثانية﴾ النسك هو التعبد . يقال للعابد : ناسك . ثم سمى الذبح : نسكا . والذبيحة : نسيكة وسمى أعمال الحج : مناسك . قال عليه السلام «خذوا عنى مناسككم لعلى لا ألقاكم بعد عامى هذا» والمواضع التى تقام فيها شرائع الحج تسمى : مناسك أيضا . ويقال : المنسك . بفتح السين بمعنى الفعل ، وبكسر السين بمعنى الموضع ، كالمسجد والمشرق والمغرب ، قال الله تعالى (لكل أمة جعلنا منسكا هم ناسكوه) قرىء بالفتح والكسر . وظاهر الكلام يدل على الفعل ، وكذلك قوله عليه السلام «خذوا عنى مناسككم» أمرهم بأن يتعلموا أفعاله فى الحج ، لا أنه أراد : خذوا عنى مواضع نسككم إذا عرفت هذا فنقول: ان حملنا المناسك على مناسك الحج فان حملناها على الأفعال ، فالاراءة لتعريف تلك الأعمال ، وان حملناها على المواضع فالاراءة لتعريف البقاع . ومن المفسرين من حمل المناسك على الذبيحة فقط . وهو خطأ لأن الذبيحة إنما تسمى : نسكا لدخولها تحت التعبد ، ولذلك لا يسمون مايذبح للأكل بذلك ، فما لأجله سميت الذبيحة : نسكا . وهو كونه عملا من أعمال الحج قائم فى سائر الأعمال ، فوجب دخول الكل فيه ، وان حملنا المناسك على مايرجع اليه أصل هذه اللفظة من العبادة والتقرب الى الله تعالى ، واللزوم لما يرضيه ، وجعل ذلك عاما لكل ماشرعه الله تعالى لابراهيم عليه السلام ، فقوله (وأرنا مناسكنا) أى علمنا كيف نعبدك وأين نعبدك ، وبماذا نتقرب اليك حتى نخدمك به ، كما يخدم العبد مولاه

﴿المسألة الثالثة﴾ قرأ ابن كثير وأبو عمرو فى بعض الروايات (أرنا) باسكان الراء فى كل القرآن ، ووافقهما عاصم وابن عامر فى حرف واحد ، فى حم السجدة (أرنا الذين أضلانا) وقرأ أبو عمرو فى بعض الروايات الظاهرة عنه باختلاس كسرة الراء من غير إشباع فى كل القرآن ، والباقون بالكسرة مشبعة ، وأصله أرئنا بالهمزة المكسورة نقلت كسرة الهمزة الى الراء ، وحذفت الهمزة ، وهو الاختيار لأن أكثر القراء عليه ، ولأنه سقطت الهمزة فلا ينبغى أن تسكن الراء لئلا يجحف بالكلمة ، وتذهب الدلالة على الهمزة ، وأما التسكين فعلى حذف الهمزة وحركتها ، وعلى التشبيه بما سكن ، كقولهم : فخذ وكبد . وأما الاختلاس فالطلب الخفة وبقاء الدلالة على حذف الهمزة

أما قوله (وتب علينا) ففيه مسائل :

﴿المسألة الاولى﴾ احتج من جوز الذنب على الأنبياء بهذه الآية : قال : لان التوبة مشروطة بتقدم الذنب . فلولا تقدم الذنب والا لكان طلب التوبة طلبا للمحال ، وأما المعتزلة فقالوا : انا نجوز الصغيرة على الأنبياء ، فكانت هذه التوبة توبة من الصغيرة ، ولقائل أن يقول : إن الصغائر قد صارت مكفرة بثواب فاعلها وإذا صارت مكفرة فالتوبة عنها محال . لأن تأثير التوبة فى إزالتها وإزالة الزائل محال

وهنا أجوبة أخر تصلح لمن جوز الصغائر ولمن لم يجوزها ، وهى من وجوه . أولها : يجوز أن يأتى بصورة التوبة تشددا فى الانصراف عن المعصية ، لأن من تصور نفسه بصورة النادم العازم على التحرز الشديد ، كان أقرب إلى ترك المعاصى ، فيكون ذلك لطفا داعيا إلى ترك المعاصى . وثانيها : أن العبد وان اجتهد فى طاعة ربه فانه لا ينفك عن التقصير من بعض الوجوه : اما على سبيل السهو ، أو على سبيل ترك الأولى . فكان هذا الدعاء لأجل ذلك . وثالثها : أنه تعالى لما أعلم إبراهيم عليه السلام أن فى ذريته من يكون ظالما عاصيا ، لا جرم سأل ههنا أن يجعل بعض ذريته أمة مسلمة ، ثم طلب منه أن يوافق أولئك العصاة المذنبين للتوبة . فقال (وتب علينا) أى على المذنبين من ذريتنا ، والأب المشفق على ولده إذا أذنب ولده فاعتذر الوالد عنه فقد يقول أجرمت وعصيت وأذنبت فاقبل عذرى ويكون مراده : إن ولدى أذنب فاقبل عذره . لأن ولد الانسان يجرى مجرى نفسه ، والذى يقوى هذا التأويل وجوه . الأول : ما حكى الله تعالى فى سورة إبراهيم أنه قال (واجنبنى وبنى أن نعبد الأصنام رب انهن أضللن كثيرا من الناس فمن تبعنى فانه منى ومن عصانى فانك غفور رحيم) فيحتمل أن يكون المعنى : ومن عصانى فانك قادر على أن تتوب عليه ان تاب ، وتغفر له ما سلف من ذنوبه . الثانى : ذكر أن فى قراءة عبد الله (وأرهم مناسكهم وتب

عليهم) الثالث : أنه قال عطفا على هـذا (ربنا وابعث فيهم رسولا منهم) الرابع : تأولوا قوله تعالى (ولقد خلقناكم ثم صورناكم) بجعل خلقه إياه خلقاً لهم إذ كانوا منـه ، فكذلك لا يبعد أن يكون قوله (أرنا مناسكنا) أى أر ذريتنا

﴿المسألة الثانية﴾ احتج الأصحاب بقوله (وتب علينا) على أن فعل العبد خلق الله تعالى . قالوا : لأنه عليه السلام طلب من الله تعالى أن يتوب عليـه . فلو كانت التوبة مخلوقة للعبد ، لـكان طلبها من الله تعالى محالا وجهلا ، قالت المعتزلة : هذا معارض بمـا أن الله تعالى طلب التوبة منا . فقال (يا أيها الذين آمنوا توبو إلى الله توبة نصوحا) ولو كانت التوبة فعـلا لله تعالى ، لـكان طلبها من العبد محالا وجهلا ، واذا ثبت ذلك : حمل قوله (وتب علينا) على التوفيق وفعل الالطاف ، أوعلى قبول التوبة من العبـد . قال الأصحاب : الترجيح معنا لأن دليل العقـل يعضد قولنا من وجوه . أولها : أنه متى لم يخلق الله تعالى داعية موجبة للتوبة استحال حصول التوبة ، فكانت التوبة من الله تعالى لا من العبد ، وتقرير دليل الداعى قد تقدم غير مرة . وثانيها : أن التوبة على ما لخصه الشيخ الغزالى رحمه الله : عبارة عن مجموع أمور ثلاثة مرتبة : علم ، وحال ، وعمل . فالعلم أول ، والحال ثان وهوموجب العلم ، والعمل ثالث وهو موجب الحال ، أما العلم فهو معرفة عظم ضرر الذنوب ، ثم يتولد من هذه المعرفة : تألم القلب بسبب فوت المنفعة وحصول المضرة وهذا التألم هو المسمى بالندم : ثم يتولد من هذا الندم صفة تسمى : إرادة . ولها تعلق بالحال والماضى والمستقبل ، أما تعلقه بالحال فهو الترك للذنب الذى كان ملابسا له ، وأما بالاستقبال فبالعزم على ترك ذلك الفعل المفوت للمحبوب إلى آخر العمر ، وأما فى الماضى فبتلافى ما فات بالجبر والقضاء إن كان قابلا للجبر . فالعلم هو الأول وهو مطلع هـذه الخيرات ، وأعنى بهـذا العلم : الايمـان واليقين ، فان الايمـان عبارة عن التصديق بأن الذنوب سموم مهلكة ، واليقين عبارة عن تأكد هذا التصديق وانتفاء الشك عنه واستيلائه على القلب ، ثم ان هذا اليقين مهما استولى على القلب اشتعل نارالندم فيتألم به القلب حيث يبصر باشراق نور الايمـان أنه صار محجوبا عن محبوبه ، كمن يشرق عليـه نور الشمس وقد كان فى ظلمة فرأى محبوبه قد أشرف على الهلاك ، فتشتعل نيران الحب فى قلبه ، فيتولد من تلك الحالة ارادته للانتهاض للتدارك . إذا عرفت هـذا فنقول : ان ترتب الفعل على الارادة ضرورى ، لأن الارادة الجازمـة الخاليـة عن المعارض لا بد وأن يترتب عليها الفعـل ، وترتب الارادة على تألم القلب أيضا ضرورى ، فإن من تألم قلبـه بسبب مشاهـدة أمر مكروه لا بد وأن يحصـل فى قلبـه إرادة الدفع ، وترتب ذلك الألم

على العلم بكون ذلك الشيء جالبا للمضار ، ودافعاً للمنافع أيضا أمر ضرورى ، فكل هذه المراتب ضرورية . فكيف تحصل تحت الاختيار والتكلف

بق أن يقال الداخل تحت التكليف هو العلم ، إلا أن فيه أيضا إشكالا ، لأن ذلك العلم اما أن يكون ضروريا أو نظريا ، فان كان ضروريا لم يكن داخلا تحت الاختيار والتكليف أيضاً ، وان كان نظريا فهو مستنتج عن العلوم الضرورية ، فمجموع تلك العلوم الضرورية المنتجة للعلم النظرى الأول . إما أن يكون كافياً فى ذلك الانتاج أو غيره كاف . فان كان كافياً كان ترتب ذلك العلم النظرى المستنتج أولا على تلك العلوم الضرورية واجباً ، والذى يجب ترتبه على مايكون خارجا عن الاختيار ، كان أيضاً خارجا عن الاختيار ، وإن لم يكن كافياً فلا بد من شيء آخر فذلك الآخر إن كان من العلوم الضرورية ، فهو إن كان حاصلا فالذى فرضناه غير كاف وقد كان كافياً ، هذا خلف ، وإن كان من العلوم النظرية افتقر أول العلوم النظرية إلى علم نظرى آخر قبله : فلم يكن أول العلوم النظرية أولا للعلوم النظرية ، وهذا خلف . ثم الكلام فى ذلك الأول كما فيما قبله فيلزم التسلسل وهو محال ، فثبت بما ذكرنا آخراً أن قوله تعالى (وتب علينا) محمول على ظاهره ، وهو الحق المطابق للدلائل العقلية ، وأن سائر الآيات المعارضة لهذه الآية أولى بالتأويل . أما قوله (إنك أنت التواب الرحيم) فقد تقدم ذكره

﴿النوع الثالث﴾ قوله (ربنا وابعث فيهم رسولا منهم) واعلم أنه لاشبهة فى أن قوله (ربنا وابعث فيهم رسولا) يريد من أراد بقوله (ومن ذريتنا أمة مسلمة لك) لأنه المذكور من قبل ، ووصفه لذريته بذلك لايليق إلا بأمة محمد صلى الله عليه وسلم . فعطف عليه بقوله تعالى (ربنا وابعث فيهم رسولا منهم) وهذا الدعاء يفيد كمال حال ذريته من وجهين . أحدهما : أن يكون فيهم رسول يكمل لهم الدين والشرع ، ويدعوهم إلى مايثبتون به على الاسلام . والثانى : أن يكون ذلك المبعوث منهم لامن غيرهم . لوجوه : أحدها : ليكون محلهم ورتبتهم فى العز والدين أعظم ، لأن الرسول والمرسل إليه إذا كانا معاً من ذريته ، كان أشرف لطلبته إذا أجيب إليها . وثانيها : أنه إذا كان منهم فانهم يعرفون مولده ومنشأه فيقرب الأمر عليهم فى معرفة صدقه وأمانته . وثالثها : أنه إذا كان منهم كان أحرص الناس على خيرهم ، وأشفق عليهم من الأجنبى لو أرسل اليهم ، إذا ثبت هذا فنقول : إذا كان مراد إبراهيم عليه السلام عمارة الدين فى الحال وفى المستقبل ، وكان قد غلب على ظنه أن ذلك إنما يتم ويكمل بأن يكون القوم من ذريته حسن منه أن يريد ذلك ليجتمع له بذلك نهاية المراد فى الدين ، وينضاف إليه السرور العظيم بأن يكون هذا الأمر فى ذريته ، لأنه لاعز ولاشرف أعلى

من هذه الرتبة ، وأما إن الرسول هو محمد صلى الله عليه وسلم فيدل عليه وجوه . أحدها : إجماع المفسرين وهو حجة . وثانيها : ماروى عنه عليه السلام أنه قال «أنا دعوة إبراهيم وبشارة عيسى » وأراد بالدعوة هذه الآية ، وبشارة عيسى عليه السلام ماذكر فى سورة الصف من قوله (ومبشراً برسول يأتى من بعدى اسمه أحمد) وثالثها : أن إبراهيم عليه السلام إنما دعا بهذا الدعاء بمكة لذريته الذين يكونون بها وبما حولها ، ولم يبعث الله تعالى إلى من بمكة وما حولها إلا محمداً صلى الله عليه وسلم

وههنا سؤال وهو أنه يقال : ماالحكمة فى ذكر إبراهيم عليه السلام مع محمد صلى الله عليه وسلم فى باب الصلاة حيث يقال : اللهم صل على محمد وعلى آل محمد . كما صليت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم ؟

وأجابوا عنه من وجوه . أولها : أن إبراهيم عليه السلام دعا لمحمد عليه السلام حيث قال (ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم آياتك) فلما وجب للخليل على الحبيب حق دعائه له : قضى الله تعالى عنه حقه بأن أجرى ذكره على ألسنة أمته إلى يوم القيامة . وثانيها : أن إبراهيم عليه السلام سأل ذلك ربه بقوله (واجعل لى لسان صدق فى الآخرين) يعنى ابق لى ثناء حسناً فى أمة محمد صلى الله عليه وسلم ، فأجابه الله تعالى إليه وقرن ذكره بذكر حبيبه إبقاء للثناء الحسن عليه فى أمته . وثالثها : أن إبراهيم كان أب الملة لقوله (ملة أبيكم إبراهيم) ومحمد كان أب الرحمة . وفى قراءة ابن مسعود (النبى أولى بالمؤمنين من أنفسهم وهو أب لهم) وقال فى قصته (بالمؤمنين رؤف رحيم) وقال عليه السلام «إنما أنا لكم مثل الوالد» يعنى فى الرأفة والرحمة . فلما وجب لكل واحد منهم حق الأبوة من وجه قرن بين ذكرهما فى باب الثناء والصلاة . ورابعها : أن إبراهيم عليه السلام كان منادى الشريعة فى الحج (وأذن فى الناس بالحج) وكان محمد عليه السلام منادى الدين (سمعنا منادياً ينادى للايمان) فجمع الله تعالى بينهما فى الذكر الجميل

واعلم أنه تعالى لما طلب بعثة رسول منهم إليهم . ذكر لذلك الرسول صفات ، أولها : قوله (يتلو عليهم آياتك) وفيه وجهان . الأول : أنها الفرقان الذى أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم ، لأن الذى كان يتلوه عليهم ليس إلا ذلك فوجب حمله عليه . الثانى : يجوز أن تكون الآيات هى الاعلام الدالة على وجود الصانع وصفاته سبحانه وتعالى ، ومعنى تلاوته إياها عليهم : أنه كان يذكرهم بها ، ويدعوهم إليها . ويحملهم على الايمان بها . وثانيها : قوله (ويعلمهم الكتاب) والمراد أنه يأمرهم بتلاوة الكتاب ويعلمهم معانى الكتاب وحقائقه . وذلك لأن التلاوة مطلوبة لوجوه: منها بقاء لفظها على ألسنة أهل التواتر فيبقى مصوناً عن التحريف والتصحيف . ومنها أن يكون لفظه

ونظمه معجزاً لمحمد صلى الله عليه وسلم ، ومنها أن يكون فى تلاوته نوع عبادة وطاعة ، ومنها أن تكون قراءته فى الصلوات وسائر العبادات نوع عبادة ، فهذا حكم التلاوة ، إلا أن الحكمة العظمى والمقصود الأشرف : تعليم مافيه من الدلائل والأحكام . فان الله تعالى وصف القرآن بكونه : هدى ونوراً . لما فيه من المعانى والحكم والأسرار . فلما ذكر الله تعالى أولا أمر التلاوة . ذكر بعده تعليم حقائقه وأسراره ، فقال (ويعلمهم الكتاب) الصفة الثالثة : من صفات الرسول . قوله (والحكمة) أى ويعلمهم الحكمة . واعلم أن الحكمة هى : الاصابة فى القول والعمل . ولايسمى حكيما إلا من اجتمع له الأمران ، وقيل : أصلها من أحكمت الشيء . أى ردته . فكأن الحكمة هى التى ترد عن الجهل والخطأ : وذلك إنما يكون بما ذكرنا من الاصابة فى القول والفعل . ووضع كل شيء موضعه . قال القفال : وعبر بعض الفلاسفة عن الحكمة بأنها التشبه بالاله بقدر الطاقة البشرية . واختلف المفسرون فى المراد بالحكمة ههنا على وجوه : أحدها : قال ابن وهب قلت لمالك : ما الحكمة ؟ قال معرفة الدين ، والفقه فيه ، والاتباع له . وثانيها : قال الشافعى رضى الله عنه : الحكمة سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم . وهو قول قتادة ، قال أصحاب الشافعى رضى الله عنه: والدليل عليه أنه تعالى ذكر تلاوة الكتاب أولا ، وتعليمه ثانياً . ثم عطف عليه الحكمة فوجب أن يكون المراد من الحكمة شيئاً خارجا عن الكتاب ، وليس ذلك إلا سنة الرسول عليه السلام . فان قيل : لم لايجوز حمله على تعليم الدلائل العقلية على التوحيد والعدل والنبوة؟ قلنا : لأن العقول مستقلة بذلك فحمل هذا اللفظ على مالايستفاد من الشرع أولى . وثالثها : الحكمة هى الفصل بين الحق والباطل ، وهو مصدر بمعنى الحكم ، كالقعدة والجلسة ، والمعنى : يعلمهم كتابك الذى تنزله عليهم ، وفصل أقضيتك وأحكامك التى تعلمه إياها ، ومثال هذا : الخبر والخبرة ، والعذر والعذرة ، والغل والغلة ، والذل والذلة . ورابعها : ويعلمهم الكتاب أراد به الآيات المحكمة (والحكمة) أراد بها الآيات المتشابهات . وخامسها (يعلمهم الكتاب) أى يعلمهم مافيه من الأحكام (والحكمة) أراد بها أنه يعلمهم حكمة تلك الشرائع وما فيها من وجوه المصالح والمنافع ، ومن الناس من قال : لكل صفات الكتاب كأنه تعالى وصفه بأنه آيات ، وبأنه كتاب ، وبأنه حكمة . الصفة الرابعة : من صفات الرسول صلى الله عليه وسلم : قوله (ويزكيهم) واعلم أن كمال حال الانسان فى أمرين : أحدهما . أن يعرف الحق لذاته . والثانى : أن يعرف الخير لأجل العمل به ، فان أخل بشيء من هذين الأمرين لم يكن طاهرا عن الرذائل والنقائص ، ولم يكن زكيا عنها ، فلما ذكر صفات الفضل والكمال أردفها بذكر التزكية عن الرذائل والنقائص ، فقال (ويزكيهم) واعلم أن الرسول لا قدرة له على التصرف فى بواطن المكلفين ، وبتقدير أن تحصل له هذه القدرة

لكنه لا يتصرف فيها ، وإلا لكان ذلك الزكاء حاصلا فيهم على سبيل الجبر لا على سبيل الاختيار، فاذن هذه التزكية لها تفسيران · الأول : ما يفعله سوى التلاوة وتعليم الكتاب والحكمة ، حتى يكون ذلك كالسبب لطهارتهم ، وتلك الأمور ما كان يفعله عليه السلام من الوعد والايعاد ، والوعظ والتذكير ، وتكرير ذلك عليهم ، ومن التشبث بأمور الدنيا إلى أن يؤمنوا ويصلحوا ، فقد كان عليه السلام يفعل من هذا الجنس أشياء كثيرة ليقوى بها دواعيهم إلى الايمان والعمل الصالح ، ولذلك مدحه تعالى بأنه على خلق عظيم ، وأنه أوتى مكارم الأخلاق . الثانى : يزكيهم . يشهد لهم بأنهم أزكياء يوم القيامة إذا شهد على كل نفس بما كسبت ، كتزكية المزكى الشهود ، والأول أجود لأنه أدخل فى مشاكلة مراده بالدعاء ، لأن مراده أن يتكامل لهذه الذرية الفوز بالجنة ، وذلك لا يتم إلا بتعليم الكتاب والحكمة ، ثم بالترغيب الشديد فى العمل والترهيب عن الاخلال بالعمل وهو التزكية ، هذا هو الكلام الملخص فى هذه الآية ، وللمفسرين فيه عبارات : أحدها: قال الحسن : يزكيهم : يطهرهم من شركهم . فدلت الآية على أنه سيكون فى ذرية إسماعيل جهال لا حكمة فيهم ولا كتاب ، وأن الشرك ينجسهم ، وأنه تعالى يبعث فيهم رسولا منهم يطهرهم ،ويجعلهم حكماء الأرض بعد جهلهم . وثانيها : التزكية هى الطاعة لله والاخلاص . عن ابن عباس . وثالثها : ويزكيهم عن الشرك وسائر الأرجاس ، كقوله (ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث) واعلم أنه عليه السلام لما ذكر هذه الدعوات ختمها بالثناء على الله تعالى فقال (إنك أنت العزيز الحكيم) والعزيز : هو : القادر الذى لا يغلب . والحكيم : هو العالم الذى لا يجهل شيئاً . وإذا كان عالماً قادراً ، كان ما يفعله صواباً ومبرأ عن العبث والسفه ، ولولا كونه كذلك لما صح منه إجابة الدعاء ولا بعثة الرسل ، ولا انزال الكتاب ، واعلم أن العزيز من صفات الذات إذا أريد اقتداره على الأشياء وامتناعه من الهضم والذلة ، لأنه إذا كان منزها عن الحاجات لم تلحقه ذلة المحتاج ، ولا يجوز أن يمنع من مراده حتى يلحقه اهتضام ، فهو عزيز لا محالة ، وأما الحكيم فاذا أريد به معنى العليم ، فهو من صفات الذات ، فاذا أريد بالعزة : كمال العزة . وهو الامتناع من استيلاء الغير عليه ، وأريد بالحكمة : أفعال الحكمة لم يكن العزيز والحكيم من صفات الذات ، بل من صفات الفعل ، والفرق بين هذين النوعين من الصفات وجوه : أحدها : أن صفات الذات أزلية ، وصفات الفعل ليست كذلك . وثانيها : أن صفات الذات لا يمكن أن تصدق نقائضها فى شىء من الاوقات ، وصفات الفعل ليست كذلك . وثالثها : أن صفات الفعل أمور نسبية ، يعتبر فى تحققها صدور الآثار عن الفاعل ، وصفات الذات ليست كذلك ، واحتج النظام على أنه تعالى غير قادر على القبيح بأن قال

وَمَنْ يَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ وَلَقَدِ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ «١٣٠»

الاله يجب أن يكون حكيما لذاته . وإذا كان حكيما لذاته لم يكن القبيح مقدوراً ، والحكمة لذاتها تنافى فعل القبيح فالاله يستحيل منه فعل القبيح ، وما كان محالا لم يكن مقدوراً ، إنما قلنا : الاله يجب أن يكون حكيما لأنه لو لم يجب ذلك لجاز تبدله بنقيضه ، فحينئذ يلزم أن يكون الاله إلها مع عدم الحكمة وذلك بالاتفاق محال ، وأما أن الحكمة تنافى فعل السفه فذلك أيضا معلوم بالبديهة ، وأما أن مستلزم المنافى مناف فمعلوم بالبديهة ، فاذن الالهية لايمكن تقريرها مع فعل السفه ، وأما أن المحال غير مقدور فبين ، فثبت أن الاله لايقدر على فعل القبيح

والجواب عنه : أما على مذهبنا فليس شيء من الأفعال سفها منه فزال السؤال والله أعلم

قوله تعالى ﴿ومن يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه ولقد اصطفيناه فى الدنيا وإنه فى الآخرة لمن الصالحين﴾

اعلم أن الله تعالى بعد أن ذكر أمر إبراهيم عليه السلام وما أجراه على يده من شرائف شرائعه التى ابتلاه بها ، ومن بناء بيته وأمره بحج عباد الله إليه ، وما جبله الله تعالى عليه من الحرص على مصالح عباده ودعائه بالخير لهم ، وغير ذلك من الامور التى سلف بيانها فى هذه الآية الدالفة عجب الناس فقال (ومن يرغب عن ملة إبراهيم) والايمان بما أتى من شرائعه فكان فى ذلك توبيخ اليهود والنصارى ومشركى العرب لأن اليهود إنما يفتخرون به ويوصلون بالوصلة التى بينهم وبينه من نسب إسرائيل ، والنصارى فافتخارهم ليس إلا بعيسى وهو منتسب من جانب الأم إلى إسرائيل ، وأما قريش فانهم إنما نالوا كل خير فى الجاهلية بالبيت الذى بناه فصاروا لذلك يدعون إلى كتاب الله ، وسائر العرب وهم العدنانيون فرجعهم إلى إسماعيل ، وهم يفتخرون على القحطانيين باسمعيل بما أعطاه الله تعالى من النبوة . فرجع عند التحقيق افتخار الكل بابراهيم عليه السلام ، ولما ثبت أن إبراهيم عليه السلام هو الذى طلب من الله تعالى بعثة هذا الرسول فى آخر الزمان ، وهو الذى تضرع إلى الله تعالى فى تحصيل هذا المقصود ، فالعجب ممن أعظم مفاخره وفضائله الانتساب إلى إبراهيم عليه السلام ثم انه لايؤمن بالرسول الذى هو دعوة ابراهيم عليه السلام ومطلوبه بالتضرع ، لاشك أن هذا مما يستحق أن يتعجب منه

أما قوله ﴿ومن يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه﴾ ففيه مسائل :

﴿المسئلة الأولى﴾ يقال : رغبت من الأمر إذا كرهته ، ورغبت فيه اذا أردته و«من» الاولى استفهام بمعنى الانكار . والثانية بمعنى الذى. قال صاحب الكشاف (من سفه) فى محل الرفع على البدل من الضمير فى يرغب وإنما صح البدل لان من يرغب غير موجب كقولك: هل جاءك أحد الازيد

﴿المسئلة الثانية﴾ لقائل أن يقول ههنا سؤال وهو أن المراد بملة إبراهيم هو الملة التى جاء بها محمد عليه السلام ، لان المقصود من الكلام ترغيب الناس فى قبول هذا الدين ، فلو يخلو إما أن يقال : ان هذه الملة عين ملة ابر هيم فى الاصول والفروع ، أو يقال : هذه الملة هى تلك الملة فى الاصول . أعنى التوحيد والنبوة ورعاية مكارم الاخلاق ، ولكنهما يختلفان فى فروع الشرائع وكيفية الأعمال

أما الاول . فباطل لانه عليه السلام كان يدعى أن شرعه نسخ كل الشرائع ، فكيف يقال هذا الشرع هو عين ذلك الشرع

وأما الثانى : فهو لا يفيد المطلوب لأن الاعتراف بالأصول ، أعنى التوحيد والعدل ومكارم الأخلاق والمعاد لا يقتضى الاعتراف بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، فكيف يتمسك بهذا الكلام فى هذا المطلوب

وسؤال آخر وهو أن محمداً صلى الله عليه وسلم لما اعترف بأن شرع ابراهيم منسوخ ، ولفظ الملة يتناول الأصول والفروع ، فيلزم أن يكون محمد عليه الصلاة والسلام راغباً أيضاً عن ملة ابراهيم فيلزمه ما ألزم عليهم .

وجوابه : أنه تعالى لما حكى عن ابراهيم عليه السلام أنه تضرع إلى الله تعالى وطلب منه بعثة هذا الرسول ونصرته وتأييده ونشر شريعته ، عبر عن هذا المعنى بأنه ملة ابراهيم فلما سلم اليهود والنصارى والعرب كون ابراهيم عليه السلام محقاً فى مقاله . وجب عليهم الاعتراف بنبوة هذا الشخص الذى هو مطلوب ابراهيم عليه السلام

قال السائل : ان القول ماسلموا أن ابراهيم طلب مثل هذا الرسول من الله تعالى ، وإنما محمد عليه الصلاة والسلام روى هذا الخبر عن ابراهيم عليه السلام ليبنى على هذه الرواية الزام أنه يجب عليهم الاعتراف بنبوة محمد عليه السلام ، فاذن لا تثبت نبوته ما لم تثبت هذه الرواية ، ولا تثبت هذه الرواية ما لم تثبت نبوته ، فيفضى إلى الدور وهو ساقط ، سلمنا أن القوم سلموا صحة هذه الرواية لكن ليس فى هذه الرواية إلا أن ابراهيم طلب من الله تعالى أن يبعث رسولا من ذريته

وذرية إسماعيل ، فكيف القطع بأن ذلك الرسول هو هذا الشخص ؟ فلعله شخص آخر سيجىء بعد ذلك ، وإذا جاز أن تتأخر اجابة هذا الدعاء بمقدار ألفى سنة ، وهو الزمان الذى بين ابراهيم وبين محمد عليهما السلام ، فلم لا يجوز أن تتأخر بمقدار ثلاثة آلاف سنة حتى يكون المطلوب بهذا الدعاء شخصاً آخر سوى هذا الشخص المعين ؟

والجواب : عن السؤال الأول : لعل التوراة والانجيل شاهدان بصحة هذه الرواية ، ولولا ذلك لكان اليهود والنصارى من أشد الناس مسارعة إلى تكذيبه فى هذه الدعوى . وعن الثانى : أن المعتمد فى إثبات نبوته عليه السلام : ظهور المعجز على يده ، وهو القرآن وإخباره عن الغيوب التى لا يعلمها إلا نبى مثل هذه الحكايات ، ثم ان هذه الحجة تجرى مجرى المؤكد للمقصود والمطلوب والله تعالى أعلم .

﴿المسألة الثالثة﴾ فى انتصاب (نفسه) قولان : الأول : لأنه مفعول قال المبرد : سفه لازم ، وسفه متعد ، وعلى هذا القول وجوه . الاول : امتهنها واستخف بها ، وأصل السفه الخفة ، ومنه زمام سفيه . والدليل عليه ماجاء فى الحديث «الكبر أن تسفه الحق وتغمص الناس» وذلك أنه إذا رغب عما لايرغب عنه عاقل قط فقد بالغ فى إزالة نفسه وتعجيزها ، حيث خالف بها كل نفس عاقلة : والثانى : قال الحسن: الا من جهل نفسه وخسر نفسه ، وحقيقته أنه لايرغب عن ملة ابراهيم إلا من جهل نفسه فلم يفكر فيها ، فيستدل بما يجده فيها من آثار الصنعة على وحدانية الله تعالى وعلى حكمته ، فيستدل بذلك على صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم . والثالث : أهلك نفسه وأوبقها عن أبى عبيدة . والرابع : أضل نفسه . القول الثانى : أن نفسه ليست مفعولا وذكروا على هذا القول وجوها . الاول : أن نفسه نصب بنزع الخافض تقديره سفه فى نفسه . الثانى : أنه نصب على التفسير عن الفراء ومعناه سفه نفسا ثم أضاف ، وتقديره: الا السفيه ،وذكر النفس تأكيد ، كما يقال : هذا الامر نفسه والمقصود منه المبالغة فى سفهه .الثالث : قرىء (الا من سفه نفسه) بتشديد الفاء ثم انه تعالى لما حكم بسفاهة من رغب عن ملة ابراهيم عليه السلام بين السبب فقال (ولقد اصطفيناه فى الدنيا) والمراد به : انا اذا اخترناه للرسالة من دون سائر الخليقة ، وعرفناه الملة التى هى جامعة للتوحيد والعدل والشرائع والامامة الباقية الى قيام الساعة ، ثم أضيف اليه حكم الله تعالى فشرفه الله بهذا اللقب الذى فيه نهاية الجلالة لمن نالها من ملك من ملوك البشر فكيف من نالها من ملك الملوك والشرائع ، فليحقق كل ذى لب وعقل أن الراغب عن ملته فهو سفيه ثم بين أنه فى الآخرة عظيم المنزلة ليرغب فى مثل طريقته لينال مثل تلك المنزلة

إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ «١٣١»

وقيل فى الآية تقديم وتأخير ، وتقديره : ولقد اصطفيناه فى الدنيا والآخرة وانه لمن الصالحين ، واذا صح الكلام من غير تقديم وتأخير كان أولى. قال الحسن: من الذين يستوجبون الكرامة وحسن الثواب على كرم الله تعالى .

قوله تعالى ﴿اذ قال له ربه أسلم قال أسلمت لرب العالمين﴾

اعلم أن هذا النوع الخامس من الامور التى حكاها الله عن ابراهيم عليه السلام وفيه مسائل:

﴿المسئلة الاولى﴾ موضع «اذ» نصب وفى عامله وجهان :الوجه الاول:أنه نصب باصطفيناه أى اصطفيناه فى الوقت الذى قال له ربه أسلم فكأنه تعالى ذكر الاصطفاء ثم عقبه بذكر سبب الاصطفاء ، فكأنه لما أسلم نفسه لعبادة الله تعالى وخضع لها وانقاد ، علم تعالى من حاله أنه لا يتغير على الاوقات وأنه مستمر على هذه الطريقة وهو مع ذلك مطهر من كل الذنوب فعند ذلك اختاره للرسالة واختصه بها لأنه تعالى لا يختار الرسالة إلا من هذا حاله فى البدء والعاقبة ، فاسلامه لله تعالى وحسن إجابته منطوق به . فان قيل : قوله (ولقد اصطفيناه) إخبار عن النفس ، وقوله (إذ قال له ربه أسلم) إخبار عن المغايبة فكيف يعقل أن يكون هذا النظم واحدا ؟ قلنا هذا من باب الالتفات الذى ذكرناه مرارا . الثانى : أنه نصب باضمار اذكر كأنه قيل : اذكر ذلك الوقت ليعلم أنه المصطفى الصالح الذى لا يرغب عن ملة مثله

﴿المسألة الثانية﴾ اختلفوا فى أن الله تعالى متى قال له أسلم ؟ ومنشأ الاشكال أنه إنما يقال له أسلم فى زمان لا يكون مسلما فيه فهل كان إبراهيم عليه السلام غير مسلم فى بعض الأزمنة ليقال له فى ذلك الزمان أسلم ؟ فالأكثرون على أن الله تعالى إنما قال ذلك قبل النبوة وقبل البلوغ ، وذلك عند استدلاله بالكوكب والقمر والشمس ، واطلاعه على أمارات الحدوث فيها ، وإحاطته بافتقارها الى مدبر يخالفها فى الجسمية وأمارات الحدوث ، فلما عرف ربه قال له تعالى : أسلم. قال : أسلمت لرب العالمين . لأنه لا يجوز أن يقول له ذلك قبل أن عرف ربه ويحتمل أيضا أن يكون قوله (أسلم) كان قبل الاستدلال ، فيكون المراد من هذا القول لا نفس القول ، بل دلالة الدليل عليه على حسب مذاهب العرب فى هذا . كقول الشاعر :

امتلأ الحوض وقال قطنى مهلا رويدا قد ملأت بطنى

وأصدق دلالة منه قوله تعالى (أم أنزلنا عليهم سلطانا فهو يتكلم بما كانوا به يشركون) فجعل

وَوَصَّىٰ بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ «١٣٢»

دلالة البرهان كلاما ، ومن الناس من قال : هذا الأمر كان بعد النبوة . وقوله (أسلم) ليس المراد منه الاسلام والايمان بل أمور أخر ، أحدها : الانقياد لأوامر الله تعالى ، والمسارعة الى تلقيها بالقبول ، وترك الاعراض بالقلب واللسان . وهو المراد من قوله (ربنا واجعلنا مسلمين لك) وثانيها : قال الأصم (أسلم) أى أخلص عبادتك واجعلها سليمة من الشرك وملاحظة الأغيار وثالثها : استقم على الاسلام ، واثبت على التوحيد . كقوله تعالى (فاعلم أنه لا إله إلا الله) ورابعها أن الايمان صفة القلب ، والاسلام صفة الجوارح ، وأن إبراهيم عليه السلام كان عارفا بالله تعالى بقلبه ، وكلفه الله تعالى بعد ذلك بعمل الجوارح والأعضاء بقوله (أسلم)

قوله تعالى ﴿ووصى بها إبراهيم بنيه ويعقوب يا بنى إن الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون﴾

اعلم أن هذا هو النوع السادس من الأمور المستحسنة التى حكاها الله عن إبراهيم وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ نافع وابن عامر (وأوصى) بالألف وكذلك هو فى مصاحف المدينة والشام ، والباقون بغير ألف بالتشديد ، وكذلك هو فى مصاحفهم ، والمعنى واحد . إلا أن فى (وصى) دليل مبالغة وتكثير

﴿المسألة الثانية﴾ الضمير فى (بها) الى أى شىء يعود ؟ فيه قولان . الأول : أنه عائد الى قوله (أسلمت لرب العالمين) على تأويل الكلمة والجملة ، ونحوه رجوع الضمير فى قوله (وجعلها كلمة باقية) الى قوله (إننى براء مما تعبدون إلا الذى فطرنى) وقوله (كلمة باقية) دليل على أن التأنيث على تأويل الكلمة . القول الثانى : أنه عائد الى الملة فى قوله (ومن يرغب عن ملة إبراهيم) قال القاضى : وهذا القول أولى من الأول من وجهين . الأول : أن ذلك غير مصرح به ، ورد الاضمار الى المصرح بذكره إذا أمكن ، أولى من رده الى المدلول والمفهوم . الثانى : أن الملة أجمع من تلك الكلمة ومعلوم أنه ما وصى ولده إلا بما يجمع فيهم الفلاح والفوز بالآخرة ، والشهادة وحدها لا تقتضى ذلك والله أعلم

﴿المسألة الثالثة﴾ اعلم أن هذه الحكاية اشتملت على دقائق مرغبة فى قبول الدين . أحدها : أنه

أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ

تعالى لم يقل : وأمر إبراهيم بنيه . بل قال : وصاهم . ولفظ الوصية أوكد من الأمر ، لأن الوصية عند الخوف من الموت ، وفى ذلك الوقت يكون احتياط الانسان لدينه أشد وأتم ، فاذا عرف أنه عليه السلام فى ذلك الوقت كان مهتما بهذا الأمر متشددا فيه ،كان القوم الى قبوله أقرب . وثانيها: أنه عليه السلام خصص بنيه بذلك ، وذلك لأن شفقة الرجل على أبنائه أكثر من شفقته على غيرهم فلما خصهم بذلك فى آخر عمره ، علمنا أن اهتمامه بذلك كان أشد من اهتمامه بغيره . وثالثها : أنه عمم بهذه الوصية جميع بنيه ، ولم يخص أحدا منهم بهذه الوصية ، وذلك أيضاً يدل على شدة الاهتمام ورابعها : أنه عليه السلام أطلق هذه الوصية غير مقيدة بزمان معين ومكان معين ، ثم زجرهم أبلغ الزجر عن أن يموتوا غير مسلمين ، وذلك يدل أيضا على شدة الاهتمام بهذا الأمر . وخامسها : أنه عليه السلام ما مزج بهذه الوصية وصية أخرى ، وهذا يدل أيضاً على شدة الاهتمام بهذا الأمر ، ولما كان إبراهيم عليه السلام هو الرجل المشهود له بالفضل وحسن الطريقة وكمال السيرة ، ثم عرف أنه كان فى نهاية الاهتمام بهذا الأمر ، عرف حينئذ أن هذا الأمر أولى الأمور بالاهتمام ، وأحراها بالرعاية ، فهذا هو السبب فى أنه خص أهله وأبناءه بهذه الوصية ، وإلا فمعلوم من حال إبراهيم عليه السلام أنه كان يدعو الكل أبدا الى الاسلام والدين

أما قوله (ويعقوب) ففيه قولان . الأول : وهو الأشهر : أنه معطوف على إبراهيم ، والمعنى أنه وصى كوصية إبراهيم . والثانى : قرىء (ويعقوب) بالنصب عطفاً على بنيه ، ومعناه : وصى إبراهيم بنيه ، ونافلته يعقوب ، أما قوله (يا بنى) فهو على إضمار القول عند البصريين ، وعند الكوفيين يتعلق بوصى ، لأنه فى معنى القول ، وفى قراءة أبى وابن مسعود «أن يابنى»

أما قوله ﴿اصطفى لكم الدين﴾ فالمراد أنه تعالى استخلصه بأن أقام عليه الدلائل الظاهرة الجلية ودعاكم اليه ، ومنعكم عن غيره .

أما قوله (فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون) فالمراد بعثهم على الاسلام . وذلك لأن الرجل إذا لم يأمن الموت فى كل طرفة عين ، ثم انه أمر بأن يأتى بالشىء قبل الموت صار مأمورا به فى كل حال لأنه يخشى إن لم يبادر اليه أن تعاجله المنية فيفوته الظفر بالنجاة ، ويخاف الهلاك فيصير مدخلا نفسه فى الخطر والغرور

قوله تعالى ﴿أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت إذقال لبنيه ما تعبدون من بعدى قالوا

بَعْدِى قَالُوا نَعْبُدُ إِلٰهَكَ وَإِلٰهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلٰهًا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ «١٢٣» تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْئَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ «١٣٤»

نعبد إلهك وإله أبائك إبراهيم وإسماعيل وإسحق إلها واحدا ونحن له مسلمون، تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولاتسألون عما كانوا يعملون﴾

اعلم أنه تعالى لما حكى عن إبراهيم عليه السلام أنه بالغ فى وصية بنيه فى الدين والاسلام، ذكر عقيبه أن يعقوب وصى بنيه بمثل ذلك تأكيدا للحجة على اليهود والنصارى، ومبالغة فى البيان وفيـــه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن (أم) معناها معنى حرف الاستفهام، أو حرف العطف، وهى تشبه من حروف العطف «أو» وهى تأتى على وجهين: متصلة بما قبلها، ومنقطعة منه. أما المتصلة فاعلم أنك إذا قلت: أزيد عندك أم عمرو؟ فأنت لا تعلم كون أحدهما عنده، فتسأل: هل أحد هذين عندك، فلا جرم كان جوابه: لا أو نعم. أما إذا علمت كون أحد هذين الرجلين عنده لكنك لا تعلم أن الكائن عنده زيد أو عمرو، فسألته عن التعيين قلت: أزيد عندك أم عمرو؟ أى أعلم أن أحدهما عندك، لكن أهو هذا أو ذاك؟ وأما المنقطعة فقالوا: انها بمعنى «بل» مع همزة الاستفهام. مثاله: إذا قال: انها لابل أم شاء. فكأن قائل هذا الكلام سبق بصره الى الاشخاص فقدر أنها إبل فأخبر على مقتضى ظنه أنها الابل. ثم جاءه الشك وأراد أن يضرب عن ذلك الخبر، وأن يستفهم أنها هل هى شاء أم لا. فالاضراب عن الأول هو معنى «بل» والاستفهام عن أنها شاء هو المراد بهمزة الاستفهام، فقولك: انها لابل أم شاء. جار مجرى قولك: انها لابل أهى شاء؟ فقولك: أهى شاء. كلام مستأنف غير متصل بقوله: انها لابل، وكيف وذلك قد وقع الاضراب عنه بخلاف المتصلة فان قولك: أزيد عندك أم عمرو؟ بمعنى أيهما عندك. ولم يكن «ما» بعد «أم» منقطعا عما قبله، بدليل أن عمرا قرين زيد، وكفى دليلا على ذلك أنك تعبر عن ذلك باسم مفرد فتقول: أيهما عندك؟ وقد جاء فى كتاب الله تعالى من النوعين كثير. أما المتصلة فقوله تعالى (أأنتم أشد خلقا أم السماء بناها رفع سمكها) أى أيكما أشد. وأما المنقطعة فقوله تعالى

(الم تنزيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين ، أم يقولون افتراه) كانه يقول والله أعلم : بل يقولون افتراه . فدل على الاضراب عن الأول والاستفهام عما بعده ، إذ ليس فى الكلام معنى . أى كما كان فى قولك : أزيد عندك أم عمرو ؟ ومن لا يحقق من المفسرين يقولون : ان «أم» ههنا بمنزلة الهمزة . وذلك غيرصحيح لما ذكرنا أن «أم» هذه المنقطعة : تتضمن معنى بل . إذا عرفت هذه المقدمة فنقول «أم» فى هذه الآية منفصلة أم متصلة ؟ فيه قولان : الأول : أنها منقطعة عما قبلها ، ومعنى الهمزة فيها الانكار . أى : بل ما كنتم شهداء . «والشهداء» جمع شهيد . بمعنى الحاضر . أى ما كنتم حاضرين عند ما حضر يعقوب الموت ، والخطاب مع أهل الكتاب ، كانه تعالى قال لهم فيما كانوا يزعمون من أن الدين الذى هم عليه دين الرسل : كيف تقولون ذلك وأنتم تشهدون وصايا الأنبياء بالدين ، ولو شهدتم ذلك لتركتم ما أنتم عليه من الدين ، ولرغبتم فى دين محمد صلى الله عليه وسلم الذى هو نفس ما كان عليه إبراهيم عليه السلام ويعقوب وسائرالأنبياء عليهم السلام بعده

فان قيل : الاستفهام على سبيل الانكار إنما يتوجه على كلام باطل ، والمحكى عن يعقوب فى هذه الآية ليس كلاما باطلا بل حقا . فكيف يمكن صرف الاستفهام على سبيل الانكار اليه

قلنا : الاستفهام على سبيل الانكار متعلق بمجرد ادعائهم الحضور عند وفاته فهذا هو الذى أنكره الله تعالى . فاما ما ذكره بعد ذلك من قول يعقوب عليه السلام (ما تعبدون من بعدى) فهوكلام منفصل ، بل كانه تعالى لما أنكر حضورهم فى ذلك الوقت : شرح بعد ذلك كيفية تلك الوصية .

القول الثانى : فى أن «أم» فى هذه الآية متصلة ، وطريق ذلك أن يقدر قبلها محذوف ، كأنه قيل : أتدعون على الأنبياء اليهودية ، أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت ؛ يعنى : أن أوائلكم من بنى إسرائيل كانوا مشاهدين له إذ دعا بنيه إلى ملة الاسلام والتوحيد ، وقد علمتم ذلك ، فما لكم تدعون على الأنبياء ماهم منه برآء

أما قوله ﴿إذ قال لبنيه﴾ ففيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ قال القفال : قوله (إذ حضر يعقوب الموت إذ قال لبنيه) أن «إذ» الأولى وقت الشهداء ، والثانية وقت الحضور

﴿المسألة الثانية﴾ الآية دالة على أن شفقة الأنبياء عليهم السلام على أولادهم كانت فى باب الدين ، وهمتهم مصروفة إليه دون غيره

أما قوله ﴿ ماتعبدون من بعدى ﴾ ففيه مسألتان

﴿ المسألة الأولى ﴾ لفظة «ما» لغير العقلاء فكيف أطلقه فى المعبود الحق ؟

وجوابه من وجهين : الأول : أن «ما» عام فى كل شىء ، والمعنى : أى شىء تعبدون . والثانى : قوله (ماتعبدون) كقولك عند طلب الحد والرسم : ما الانسان ؟

﴿ المسألة الثانية ﴾ قوله (من بعدى) أما قوله (قالوا نعبد إلهك وإله آبائك إبراهيم وإسماعيل وإسحق) ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ هذه الآية تمسك بها فريقان من أهل الجهل : الأول : المقلدة . قالوا : إن أبناء يعقوب اكتفوا بالتقليد ، وهو عليه السلام ماأنكره عليهم ، فدل على أن التقليد كاف . الثانى : التعليمية . قالوا لاطريق إلى معرفة الله إلا بتعليم الرسول والامام . والدليل عليه هذه الآية ، فانهم لم يقولوا : نعبد الاله الذى دل عليه العقل . بل قالوا : نعبد الاله الذى أنت تعبده وآباؤك يعبدونه وهذا يدل على أن طريق المعرفة هو التعلم

والجواب : كما أنه ليس فى الآية دلالة على أنهم عرفوا الاله بالدليل العقلى ، فليس فيها أيضاً دلالة على أنهم ماأقروا بالاله إلا على طريقة التقليد والتعليم ، ثم ان القول بالتقليد والتعليم لما بطل بالدليل ، علمنا أن إيمان القوم ماكان على هذه الطريقة ، بل كان حاصلا على سبيل الاستدلال ، أقصى مافى الباب أن يقال فلم لم يذكروا طريقة الاستدلال

والجواب عنه من وجوه : أولها : أن ذلك أخصر فى القول من شرح صفات الله تعالى بتوحيده وعلمه وقدرته وعدله . وثانيها : أنه أقرب إلى سكون نفس يعقوب عليه السلام فكأنهم قالوا : لسنا نجرى إلا على مثل طريقتك . فلا خلاف منا عليك فيما نعبده ونخلص العبادة له . وثالثها : لعل هذا إشارة إلى ذكر الدليل على وجود الصانع على ماذكره الله تعالى فى أول هذه السورة فى قوله (يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم) وههنا مرادهم بقولهم (نعبد إلهك وإله آبائك) أى : نعبد الاله الذى دل عليه وجودك ووجود آبائك ، وعلى هذا الطريق يكون ذلك إشارة إلى الاستدلال لا إلى التقليد

﴿ المسألة الثانية ﴾ قال القفال : وفى بعض التفاسير أن يعقوب عليه السلام لما دخل مصر رأى أهلها يعبدون النيران والأوثان ، فخاف على بنيه بعد وفاته ، فقال لهم هذا القول تحريضاً لهم على التمسك بعبادة الله تعالى . وحكى القاضى عن ابن عباس : أن يعقوب عليه السلام جمعهم إليه عند الوفاة ، وهم كانوا يعبدون الأوثان والنيران ، فقال : يابنى ماتعبدون من بعدى ؟ قالوا : نعبد

إلهك وإله آبائك . ثم قال القاضي : هذا بعيد لوجهين : الأول : أنهم بادروا إلى الاعتراف بالتوحيد مبادرة من تقدم منه العلم واليقين . الثاني : أنه تعالى ذكر في الكتاب حال الأسباط من أولاد يعقوب . وأنهم كانوا قوما صالحين ، وذلك لايليق بحالهم

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (إبراهيم وإسماعيل وإسحاق) عطف بيان لآبائك . قال القفال : وقيل أنه قدم ذكر إسماعيل على إسحاق لأن إسماعيل كان أسن من إسحاق

﴿المسألة الرابعة﴾ قال الشافعي رضي الله عنه : الاخوة والأخوات للأب والأم أو للأب لا يسقطون بالجد ، وهو قول عمر ، وعثمان ، وعلي ، وعبد الله بن مسعود ، وزيد رضي الله عنهم ، وهو قول مالك وأبي يوسف ومحمد ، وقال أبو حنيفة : انهم يسقطون بالجد . وهو قول أبي بكر الصديق وابن عباس وعائشة رضي الله عنهم ، ومن التابعين قول الحسن وطاوس وعطاء ، أما الأولون وهم الذين يقولون : انهم لا يسقطون بالجد فلهم قولان : أحدهما : أن للجد خير الأمرين : اما المقاسمة معهم أو ثلث جميع المال ، ثم الباقي بين الاخوة والأخوات للذكر مثل حظ الأنثيين . وهذا مذهب زيد بن ثابت وقول الشافعي رضي الله عنه . والثاني : أنه بمنزلة أحد الاخوة مالم تنقصه المقاسمة من السدس . فان نقصته المقاسمة من السدس ، أعطى السدس ، ولم ينقص منه شيء ، واحتج أبو حنيفة على قوله بأن الجد أب والأب يحجب الأخوات والاخوة فيلزم أن يحجبهم الجد ، وإنما قلنا : ان الجد أب للآية والأثر . أما الآية فاثنان هذه الآية وهي قوله تعالى (نعبد إلهك وإله آبائك إبراهيم وإسماعيل وإسحاق) فأطلق لفظ الأب على الجد

فان قيل : فقد أطلقه في العم وهو إسماعيل ، مع أنه بالاتفاق ليس بأب

قلنا: الاستعمال دليل الحقيقة ظاهراً ترك العمل به في حق العم لدليل قام فيه ، فيبقى في الباقي حجة الآية الثانية : قوله تعالى مخبراً عن يوسف عليه السلام (واتبعت ملة آبائي ابراهيم وإسحاق ويعقوب)

وأما الأثر فما روى عطاء عن ابن عباس أنه قال : من شاء لاعنته عند الحجر الأسود ، إن الجد أب ، وقال أيضاً : ألا لا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ، ولا يجعل أب الأب أباً . وإذا ثبت أن الجد أب . وجب أن يدخل تحت قوله تعالى (وورثه أبواه فلأمه الثلث) في استحقاق الجد الثلثين دون الاخوة كما استحقه الأب دونهم إذا كان باقياً ، قال الشافعي رضي الله عنه : لا نسلم أن الجد أب ، والدليل عليه وجوه : أحدها : أنكم كما استدللتم بهذه الآيات على أن الجد أب ، فنحن نستدل على أنه ليس بأب بقوله تعالى (ووصى بها ابراهيم بنيه ويعقوب) فان الله

تعالى ما أدخل يعقوب فى بنيه ، لأنه ميزه عنهم ، فلو كان الصاعد فى الأبوة أباً لكان النازل فى البنوة ابناً فى الحقيقة ، فلما لم يكن كذلك ثبت أن الجد ليس بأب . وثانيها : لو كان الجد أبا على الحقيقة لما صح لمن مات أبوه وجده حى أن ينفى أن له أبا ، كما لا يصح فى الأب القريب ، ولما صح ذلك . علمنا أنه ليس بأب فى الحقيقة

فان قيل : اسم الأبوة وإن حصل فى الكل إلا أن رتبة الأدنى أقرب من رتبة الأبعد فلذلك صح فيه النفى .

قلنا : لو كان الاسم حقيقة فيهما جميعاً ، لم يكن الترتيب فى الوجود سبباً لنفى اسم الأب عنه . وثالثها : لو كان الجد أباً على الحقيقة لصح القول بأنه مات وخلف أما وآباء كثيرين وذلك مما لم يطلقه أحد من الفقهاء وأرباب اللغة والتفسير . ورابعها : لو كان الجد أباً ، ولا شك أن الصحابة عارفون باللغة ، لما كانوا يختلفون فى ميراث الجد ، ولو كان الجد أباً لكانت الجدة أما ، ولو كان كذلك لما وقعت الشبهة فى ميراث الجدة حتى يحتاج أبو بكر رضى الله عنه إلى السؤال عنه ، فهذه الدلائل دلت على أن الجد ليس بأب .وخامسها : قوله تعالى (يوصيكم الله فى أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين) فلو كان الجد أباً لكان ابن الابن ابناً لا محالة ، فكان يلزم بمقتضى هذه الآية حصول الميراث لابن الابن مع قيام الابن ، ولما لم يكن كذلك علمنا أن الجد ليس بأب . فأما الآيات التى تمسكتم بها فى بيان أن الجد أب فالجواب عن وجه التمسك بها من وجوه : أولها : أنه قرأ أبى (وإله ابراهيم) بطرح آبائك إلا أن هذا لا يقدح فى الغرض ، لأن القراءة الشاذة لا تدفع القراءة المتواترة ، بل الجواب أن يقال انه أطلق لفظ الأب على الجد وعلى العم ، وقال عليه الصلاة والسلام فى العباس : هذا بقية آبائى . وقال : ردوا على أبى . فدلنا ذلك على أنه ذكره على سبيل المجاز ، والدليل عليه ماقدمنا أنه يصح نفى اسم الأب عن الجد ، ولو كان حقيقة لما كان كذلك ، وأما قول ابن عباس فانما أطلق الاسم عليه نظراً إلى الحكم الشرعى لا إلى الاسم اللغوى لأن اللغات لا يقع الخلاف فيها بين أرباب اللسان والله أعلم

أما قوله تعالى (إلها واحداً) فهو بدل من (إله آبائك) كقوله (بالناصية ناصية كاذبة) أو على الاختصاص ، أى تريد باله آبائك إلها واحداً ، أما قوله (ونحن له مسلمون) ففيه وجوه : أحدها: أنه حال من فاعل نعبد ، أو من مفعوله ، لرجوع الهاء اليه فى «له» وثانيها : يجوز أن تكون جملة معطوفة على نعبد . وثالثها : أن تكون جملة اعتراضية مؤكدة ، أى ومن حالنا أنا له مسلمون مخلصون للتوحيد ، أو مذعنون .

أما قوله تعالى ﴿تلك أمة قد خلت﴾ فهو اشارة إلى من ذكرهم الله تعالى فى الآية المتقدمة ، وهم ابراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب وبنوه الموحدون و «الأمة» الصنف «خلت» سلفت ومضت وانقرضت . والمعنى أنى اقتصصت عليكم أخبارهم وماكانوا عليه من الاسلام والدعوة إلى الاسلام ، فليس لكم نفع فى سيرتهم دون أن تفعلوا مافعلوه ، فان أنتم فعلتم ذلك انتفعتم ، وإن أبيتم لم تنتفعوا بأفعالهم ، والآية دالة على مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ الآية دالة على بطلان التقليد ، لأن قوله (لها ما كسبت) يدل على أن كسب كل أحد يختص به ولا ينتفع به غيره ، ولو كان التقليد جائزاً لكان كسب المتبوع نافعاً للتابع ، فكأنه قال : إنى ماذكرت حكاية أحوالهم طلباً منكم أن تقلدوهم ، ولكن لتنبهوا على مايلزمكم فتستدلوا وتعلموا أن ماكانوا عليه من الملة هو الحق

﴿المسألة الثانية﴾ الآية دالة على ترغيبهم فى الايمان ، واتباع محمد عليه الصلاة والسلام ، وتحذيرهم من مخالفته

﴿المسألة الثالثة﴾ الآية دالة على أن الأبناء لا يثابون على طاعة الآباء بخلاف قول اليهود من ان صلاح آبائهم ينفعهم ، وتحقيقه ماروى عنه عليه السلام أنه قال «ياصفية عمة محمد يا فاطمة بنت محمد ، ائتونى يوم القيامة بأعمالكم لا بأنسابكم فانى لا أغنى عنكم من الله شيئاً» وقال «ومن أبطأ به عمله لم يسرع به نسبه» وقال الله تعالى (فلا أنساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون) وقال تعالى (ليس بأمانيكم ولا أمانى أهل الكتاب من يعمل سوءاً يجز به) وكذلك قوله تعال (ولا تكسب كل نفس إلا عليها ، ولا تزر وازرة وزر أخرى) وقال (فان تولوا فانما عليه ماحمل وعليكم ماحملتم)

﴿المسألة الرابعة﴾ الآية تدل على بطلان قول من يقول : الأبناء يعذبون بكفر آبائهم . وكان اليهود يقولون : انهم يعذبون فى النار لكفر آبائهم باتخاذ العجل . وهو قوله تعالى (وقالوا لن تمسنا النار إلا أياما معدودة) وهى أيام عبادة العجل فبين الله تعالى بطلان ذلك

﴿المسألة الخامسة﴾ الآية دالة على أن العبد مكتسب ، وقد اختلف أهل السنة والمعتزلة فى تفسير الكسب ، أما أهل السنة فقد اتفقوا على أنه ليس معنى كون العبد مكتسبا : دخول شىء من الاعراض بقدرته من العدم الى الوجود ، ثم بعد اتفاقهم على هذا الأصل ذكروا لهذا الكسب ثلاث تفسيرات . أحدها : وهو قول الأشعرى رضى الله عنه أن القدرة صفة متعلقة بالمقدور من غير تأثير القدرة فى المقدور ، بل القدرة والمقدور حصلا بخلق الله تعالى ، كما أن العلم والمعلوم حصلا بخلق الله تعالى ، لكن الشىء الذى حصل بخلق الله تعالى وهو متعلق القدرة الحادثة هو الكسب . وثانيها

أن ذات الفعل توجد بقدرة الله تعالى، ثم يحصل لذلك الفعل وصف كونه طاعة أو معصية، وهذه الصفة حاصلة بالقدرة الحادثة. وهو قول أبي بكر الباقلانى. وثالثها: أن القدرة الحادثة والقدرة القديمة، إذا تعلقتا بمقدور واحد وقع المقدور بهما، وكأن فعل العبد وقع بإعانة الله، فهذا هو الكسب، وهذا يعزى إلى أبي إسحق الاسفرايني، لأنه يروى عنه أنه قال الكسب والفعل الواقع بالمعين

أما القائلون بأن القدرة الحادثة مؤثرة، فهم فريقان: الأول: الذين يقولون بأن القدرة مع الداعى توجب الفعل، فالله تعالى هو الخالق للكل، بمعنى أنه سبحانه وتعالى هو الذى وضع الأسباب المؤدية الى دخول هذه الأفعال فى الوجود، والعبد هو المكتسب، بمعنى أن المؤثر فى وقوع فعله هو القدرة والداعية القائمتان به، وهذا مذهب إمام الحرمين رحمه الله تعالى، اختاره فى الكتاب الذى سماه بالنظامية، ويقرب قول أبي الحسين البصرى منه وان كان لا يصرح به

الفريق الثانى من المعتزلة، وهم الذين يقولون: القدرة مع الداعى لا توجب الفعل، بل العبد قادر على الفعل والترك متمكن منهما، إن شاء فعل وإن شاء ترك، وهذا هو الفعل والكسب، قالت المعتزلة للاشعرى: إذا كان مقدور العبد واقعاً بخلق الله تعالى، فاذا خلقه فيه: استحال من العبد أن لا يتصف فى ذلك الوقت بذلك الفعل، واذا لم يخلقه فيه: استحال منه فى ذلك الوقت أن يتصف به. وإذا كان كذلك لم يكن البتة متمكنا من الفعل والترك، ولا معنى للقادر إلا ذلك، فالعبد البتة غير قادر، وأيضا فهذا الذى هو مكتسب العبد اما أن يكون واقعاً بقدرة الله، أو لم يقع البتة بقدرة الله، أو وقع بالقدرتين معاً، فان وقع بقدرة الله تعالى: لم يكن العبد فيه مؤثراً فكيف يكون مكتسبا له؟ وان وقع بقدرة العبد فهذا هو المطلوب. وان وقع بالقدرتين معاً فهذا محال، لأن قدرة الله تعالى مستقلة بالايقاع، فعند تعلق قدرة الله تعالى به، فكيف يبقى لقدرة العبد فيه أثر، وأما قول الباقلانى فضعيف، لان المحرم من الجلوس فى الدار المغصوبة ليس إلا شغل تلك الأحياز، فهذا الشغل إن حصل بفعل الله تعالى فنفس المنهى عنه قد خلقه الله تعالى فيه، وهذا هو عين تكليف ما لا يطاق، وان حصل بقدرة العبد فهو المطلوب، وأما قول الاسفرايني فضعيف لما بينا أن قدرة الله تعالى مستقلة بالتأثير، فلا يبقى لقدرة العبد معها أثر البتة. قال أهل السنة: كون العبد مستقلا بالايجاد والخلق محال. لوجوه: أولها: أن العبد لو كان موجداً لأفعاله، لكان عالما بتفاصيل فعله. وهو غير عالم بتلك التفاصيل، فهو غير موجد لها. وثانيها: لو كان العبد موجداً لفعل نفسه: لما وقع إلا ما أراده العبد، وليس كذلك، لأن الكافر يقصد تحصيل العلم فلا يحصل إلا الجهل. وثالثها: لو كان العبد موجداً لفعل نفسه؛ لكان كونه موجداً لذلك الفعل زائداً على ذات ذلك الفعل وذات القدرة لأنه يمكننا أن نعقل ذات الفعل وذات القدرة مع

وَقَالُوا كُونُوا هُوداً أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ «١٣٥»

الذهول عن كون العبد موجداً له ، والمعقول غير المغفول عنه ، ثم تلك الموجدية حادثة ، فان كان حدوثها بالعبد لزم افتقارها إلى موجدية أخرى ، ولزم التسلسل وهو محال ، وان كان بالله تعالى والاثر واجب الحصول عند حصول الموجدية فيلزم استناد الفعل إلى الله تعالى ، ولا يلزمنا ذلك فى موجدية الله تعالى لانه قديم ، فكانت موجديته قديمة ، فلا يلزم افتقار تلك الموجدية إلى موجدية أخرى .

هذا ملخص الكلام من الجانبين والمنازعات بين الفريقين فى الألفاظ والمعانى كثيرة والله الهادى

قوله تعالى ﴿ وقالوا كونوا هودا أو نصارى تهتدوا قل بل ملة إبراهيم حنيفا وما كان من المشركين ﴾

اعلم أنه تعالى لما بين بالدلائل التى تقدمت : صحة دين الاسلام . حكى بعدها أنواعا من شبه المخالفين الطاعنين فى الاسلام .

﴿ الشبهة الأولى ﴾ حكى عنهم أنهم قالوا (كونوا هودا أو نصارى تهتدوا) ولم يذكروا فى تقرير ذلك شبهة ، بل أصروا على التقليد ، فأجابهم الله تعالى عن هذه الشبهة من وجوه : الأول : ذكر جوابا إلزامياً وهو قوله (قل بل ملة إبراهيم حنيفا) وتقرير هذا الجواب أنه إن كان طريق الدين التقليد ، فالأولى فى ذلك اتباع ملة إبراهيم ، لأن هؤلاء المختلفين قد اتفقوا على صحة دين إبراهيم والأخذ بالمتفق أولى من الاخذ بالمختلف ان كان المعول فى الدين على التقليد ، فكأنه سبحانه قال : ان كان المعول فى الدين على الاستدلال والنظر ، فقد قدمنا الدلائل ، وان كان المعول على التقليد فالرجوع الى دين إبراهيم عليه السلام وترك اليهودية والنصرانية أولى

فان قيل : أليس أن كل واحد من اليهود والنصارى يدعى أنه على دين إبراهيم عليه السلام

قلنا : لما ثبت أن إبراهيم كان قائلا بالتوحيد ، وثبت أن النصارى يقولون بالتثليث ، واليهود يقولون بالتشبيه ، فثبت أنهم ليسوا على دين إبراهيم عليه السلام ، وأن محمدا عليه السلام لما دعا الى التوحيد ، كان هو على دين إبراهيم

ولنرجع الى تفسير الالفاظ : أما قوله (وقالوا كونوا هودا أو نصارى) فلا يجوز أن يكون

المراد به التخيير ، إذ المعلوم من حال اليهود أنها لا تجوز اختيار النصرانية على اليهودية ، بل تزعم أنه كفر . والمعلوم من حال النصارى أيضا ذلك ، بل المراد أن اليهود تدعو الى اليهودية ، والنصارى الى النصرانية ، فكل فريق يدعو الى دينه ، ويزعم أنه الهدى ، فهذا معنى قوله (تهتدوا) أى انكم إذا فعلتم ذلك اهتديتم وصرتم على سنن الاستقامة . أما قوله (بل ملة إبراهيم) ففى انتصاب ملة أربعة أقوال : الأول : لأنه عطف فى المعنى على قوله (كونوا هودا أو نصارى) وتقديره قالوا : اتبعوا اليهودية . قل بل اتبعوا ملة إبراهيم . الثانى : على الحذف : تقديره بل نتبع ملة إبراهيم ، الثالث : تقديره : بل نكون أهل ملة إبراهيم . فحذف المضاف وأقيم المضاف اليه مقامه ، كقوله (واسأل القرية) أى أهلها . الرابع : التقدير . بل اتبعوا ملة إبراهيم ، وقرأ الأعرج (ملة إبراهيم) بالرفع أى ملته ملتنا ، أو ديننا ملة إبراهيم ، وبالجملة فأنت بالخيار فى أن تجعله مبتدأ أو خبرا

أما قوله (حنيفا) ففيه مسألتان :

﴿المسأله الأولى﴾ لأهل اللغة فى الحنيف قولان : الأول : أن الحنيف هو المستقيم ، ومنه قيل للاعرج : أحنف . تفاؤلا بالسلامة ، كما قالوا للديغ : سليم . وللمهلكة : مفازة . قالوا : فكل من أسلم لله ولم ينحرف عنه فى شىء فهو حنيف ، وهو مروى عن محمد بن كعب القرظى . الثانى : أن الحنيف المائل . لأن الأحنف هو الذى يميل كل واحد من قدميه إلى الأخرى بأصابعها . وتحنف إذا مال ، فالمعنى أن إبراهيم عليه السلام حنف إلى دين الله ، أى مال إليه ، فقوله (بل ملة إبراهيم حنيفا) أى مخالفاً لليهود والنصارى منحرفا عنهما ، وأما المفسرون فذكروا عبارات : أحدها : قول ابن عباس والحسن ومجاهد أن الحنيفية حج البيت . وثانيها : أنها اتباع الحق . عن مجاهد ، وثالثها : اتباع إبراهيم فى شرائعه التى هى شرائع الاسلام . ورابعها : إخلاص العمل . وتقديره : بل نتبع ملة إبراهيم التى هى التوحيد . عن الاصم . قال القفال : وبالجملة فالحنيف لقب لمن دان بالاسلام كسائر ألقاب الديانات ، وأصله من إبراهيم عليه السلام

﴿المسألة الثانية﴾ فى نصب حنيفاً قولان : أحدهما : قول الزجاج أنه نصب على الحال من إبراهيم ، كقولك : رأيت وجه هند قائمة : الثانى : أنه نصب على القطع ، أراد بل ملة إبراهيم الحنيف . فلما سقطت الألف واللام ، لم تتبع النكرة المعرفة ، فانقطع منه فانتصب . قاله نحاة الكوفة .

أما قوله ﴿وما كان من المشركين﴾ ففيه وجوه : أحدها : أنه تنبيه على أن فى مذهب اليهود والنصارى شركاء على ما بيناه ، لأنه تعالى حكى عن بعض اليهود قولهم : عزير بن الله ، والنصارى قالوا :

قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ «١٣٦»

المسيح ابن الله، وذلك شرك . وثانيها : أن الحنيف اسم لمن دان بدين إبراهيم عليه السلام ، ومعلوم أنه عليه السلام أتى بشرائع مخصوصة ، من حج البيت والختان وغيرهما . فمن دان بذلك فهو حنيف ، وكان العرب تدين بهذه الأشياء . ثم كانت تشرك ، فقيل من أجل هذا (حنيفاً وما كان من المشركين) ونظيره قوله (حنفاء لله غير مشركين به) وقوله (وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون) قال القاضي: الآية تدل على أن للواحد منا أن يحتج على غيره بما يجري مجرى المناقضة لقوله إفحاماله ، وإن لم يكن ذلك حجة في نفسه لأن من المعلوم أنه عليه السلام لم يكن يحتج على نبوته بأمثال هذه الكلمات، بل كان يحتج بالمعجزات الباهرة التي ظهرت عليه، لكنه عليه السلام لما كان قد أقام الحجة بها وأزاح العلة ، ثم وجدهم معاندين مستمرين على باطلهم ، فعند ذلك أورد عليهم من الحجة ما يجانس ما كانوا عليه ، فقال : إن كان الدين بالاتباع ، فالمتفق عليه وهو ملة ابراهيم عليه السلام أولى بالاتباع ولقائل أن يقول : اليهود والنصارى ان كانوا معترفين بفضل ابراهيم ، ومقرين أن ابراهيم ما كان من القائلين بالتشبيه والتثليث ، امتنع أن يقولوا بذلك ، بل لابد وأن يكونوا قائلين بالتنزيه والتوحيد ، ومتى كانوا قائلين بذلك لم يكن في دعوتهم اليه فائدة ، وإن كانوا منكرين فضل ابراهيم أو كانوا مقرين به ، لكنهم أنكروا كونه منكرا للتجسيم والتثليث لم يكن ذلك متفقاً عليه ، فحينئذ لا يصح إلزام القول بأن هذا متفق عليه ، فكان الأخذ به أولى

والجواب : أنه كان معلوماً بالتواتر أن ابراهيم عليه السلام ما أثبت الولد لله تعالى ، فلما صح عن اليهود والنصارى أنهم قالوا بذلك ، ثبت أن طريقتهم مخالفة لطريقة ابراهيم عليه السلام

قوله تعالى ﴿قولوا آمنا بالله وما أنزل الينا وما أنزل إلى ابراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى وما أوتي النبيون من ربهم لانفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون﴾

اعلم أنه تعالى لما أجاب بالجواب الجدلي أولا ، ذكر بعده جواباً برهانياً في هذه الآية ، وهو أن الطريق إلى معرفة نبوة الأنبياء عليهم السلام ظهور المعجز عليهم ، ولما ظهر المعجز على يد

محمد صلى الله عليه وسلم : وجب الاعتراف بنبوته ، والايمان برسالته ، فان تخصيص البعض بالقبول وتخصيص البعض بالرد : يوجب المناقضة فى الدليل . وأنه ممتنع عقلا ، فهذا هو المراد من قوله (قولوا آمنا بالله وما أنزل الينا) إلى آخر الآية . وهذا هو الغرض الأصلى من ذكر هذه الآية .
فان قيل : كيف يجوز الايمان بابراهيم وموسى وعيسى مع القول بأن شرائعهم منسوخة

قلنا نحن نؤمن بأن كل واحد من تلك الشرائع كان حقاً فى زمانه ، فلا يلزم منا المناقضة . أما اليهود والنصارى لما اعترفوا بنبوة بعض من ظهر المعجز عليه ، وأنكروا نبوة محمد صلى الله عليه وسلم مع قيام المعجز على يده ، فحينئذ يلزمهم المناقضة ، فظهر الفرق . ثم نقول فى الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ أن الله تعالى لما حكى عنهم أنهم قالوا (كونوا هودا أو نصارى) ذكر فى مقابلته للرسول عليه السلام (قل بل ملة ابراهيم) ثم قال لأمته (قولوا آمنا بالله) وهذا قول الحسن وقال القاضى قوله (قولوا آمنا بالله) يتناول جميع المكلفين . أعنى النبى عليه السلام وأمته ، والدليل عليه وجهان : أحدهما : أن قوله (قولوا) خطاب عام فيتناول الكل . الثانى : أن قوله (وما أنزل الينا) لا يليق إلا به صلى الله عليه وسلم ، فلا أقل من أن يكون هو داخلا فيه ، واحتج الحسن على قوله بوجهين الأول : أنه عليه السلام أمر من قبل بقوله (قل بل ملة إبراهيم) الثانى : أنه فى نهاية الشرف ، والظاهر إفراده بالخطاب

والجواب : أن هذه القرائن وإن كانت محتملة إلا أنها لا تبلغ فى القوة إلى حيث تقتضى تخصيص عموم قوله (قولوا آمنا بالله) أما قوله (قولوا آمنا بالله) فانما قدمه لأن الايمان بالله أصل الايمان بالشرائع ، فمن لا يعرف الله استحال أن يعرف نبيا أو كتابا، وهذا يدل على فساد مذهب التعليمية والمقلدة القائلين بأن طريق معرفة الله تعالى : الكتاب والسنة

أما قوله ﴿والأسباط﴾ قال الخليل: السبط فى بنى إسرائيل كالقبيلة فى العرب، وقال صاحب الكشاف السبط الحافد ، وكان الحسن والحسين سبطى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والأسباط : الحفدة وهم حفدة يعقوب عليه السلام وذرارى أبنائه الاثنى عشر

أما قوله ﴿لا نفرق بين أحد منهم﴾ ففيه وجهان ، الأول : أنا لا نؤمن ببعض ونكفر ببعض . فانا لو فعلنا ذلك كانت المناقضة لازمة على الدليل وذلك غير جائز ، الثانى : لا نفرق بين أحد منهم . أى لا نقول : إنهم متفرقون فى أصول الديانات ، بل هم مجتمعون على الأصول التى هى الاسلام ، كما قال الله تعالى (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذى أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه) والوجه الأول أليق بسياق الآية

فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدِ اهْتَدَوا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللهُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ «١٣٧»

أما قوله ﴿ ونحن له مسلمون ﴾ فالمعنى ان إسلامنا لأجل طاعة الله تعالى لا لأجل الهوى ، وإذا كان كذلك فهو يقتضى أنه متى ظهر المعجز وجب الايمان به ، فأما تخصيص بعض أصحاب المعجزات بالقبول ، والبعض بالرد ، فذلك يدل على أن المقصود من ذلك الايمان ليس طاعة الله والانقياد له ، بل اتباع الهوى والميل

قوله تعالى ﴿ فان آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا وإن تولوا فانما هم فى شقاق فسيكفيكهم الله وهو السميع العليم ﴾

اعلم أنه تعالى لما بين الطريق الواضح فى الدين ، وهو أن يعترف الانسان بنبوة من قامت الدلالة على نبوته ، وأن يحترز فى ذلك عن المناقضة : رغبهم فى مثل هذا الايمان فقال (فان آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا)

أما قوله ﴿ بمثل ما آمنتم به ﴾ ففيه إشكال . وهو أن الذى آمن به المؤمنون ليس له مثل .

وجوابه من وجوه : أحدها : أن المقصود منه التثبيت . والمعنى : ان حصلوا ديناً آخر مثل دينكم ومساوياً له فى الصحة والسداد فقد اهتدوا ، ولكن لما استحال أن يوجد دين آخر يساوى هذا الدين فى السداد ، استحال الاهتداء بغيره ، ونظيره قولك للرجل الذى تشير عليه : هذا هو الرأى والصواب ، فان كان عندك رأى أصوب منه فاعمل به . وقد علمت أن لا أصوب من رأيك ، ولكنك تريد تثبيت صاحبك وتوقيفه على أن مارأيت لارأى وراءه ، وإنما قلنا : إنه يستحيل أن يوجد دين آخر يساوى هذا الدين فى السداد ، لأن هذا الدين مبناه على أن كل من ظهر عليه المعجز وجب الاعتراف بنبوته ، وكل ما غاير هذا الدين لا بد وأن يشتمل على المناقضة ، والمتناقض يستحيل أن يكون مساويا لغير المتناقض فى السداد والصحة . وثانيها : أن المثل صلة فى الكلام ، قال الله تعالى (ليس كمثله شىء) أى ليس كهو شىء . وقال الشاعر : وصاليات ككما يؤثفين . وكانت أم الأحنف ترقصه وتقول :

والله لولا حنف برجله ودقة فى ساقه من هزله ماكان منكم أحد كمثله

وثالثها : أنكم آمنتم بالفرقان من غير تصحيف وتحريف ، فان آمنوا بمثل ذلك وهو التوراة من

غير تصحيف وتحريف ، فقد اهتدوا لأنهم يتوصلون به إلى معرفة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم .
ورابعها : أن يكون قوله (فان آمنوا بمثل ما آمنتم به) أى فان صاروا مؤمنين بمثل ما به صرتم مؤمنين فقد اهتدوا ، فالتمثيل فى الآية بين الايمانين والتصديقين ، وروى محمد بن جرير الطبرى أن ابن عباس قال : لاتقولوا فان آمنوا بمثل ما آمنتم به فليس لله مثل ، ولكن قولوا فان آمنوا بالذى آمنتم به . قال القاضى : لاوجه لترك القراءة المتواترة من حيث يشكل المعنى ويلبس . لأن ذلك إن جعله المرء مذهباً لزمه أن يغير تلاوة كل الآيات المتشابهات ، وذلك محظور . والوجه الأول فى الجواب هو المعتمد .

أما قوله (فقد اهتدوا) فالمراد فقد عملوا بما هدوا اليه وقبلوه . ومن هذا حاله يكون ولياًلله داخلا فى أهل رضوانه ، فالآية تدل على أن الهداية كانت موجودة قبل هذا الاهتداء ، وتلك الهداية لايمكن حملها إلا على الدلائل التى نصبها الله تعالى وكشف عنها ، وبين وجوه دلالتها ثم بين على وجه الزجر مايلحقهم ان تولوا ، فقال (وإن تولوا فانما هم فى شقاق) وفى الشقاق بحثان

﴿البحث الاول﴾ قال بعض أهل اللغة : الشقاق مأخوذ من الشق .كانه صار فى شق غير شق صاحبه بسبب العداوة ، وقد شق عصا المسلمين : إذا فرق جماعتهم وفارقها . ونظيره : المحادة . وهى أن يكون هذا فى حد وذاك فى حد آخر ، والتعادى مثله ، لان هذا يكون فى عدوة وذاك عدوة ، والمجانبة أن يكون هذا فى جانب : وذاك فى جانب آخر ، وقال آخرون ، إنه من المشقة لان كل واحد منهما يحرص على مايشق على صاحبه ويؤذيه ، قال الله تعالى (وإن خفتم شقاق بينهما) أى فراق بينهما فى الاختلاف حتى يشق أحدهما على الآخر

﴿البحث الثانى﴾ قوله (وإن تولوا فانما هم فى شقاق) أى ان تركوا مثل هذا الايمان . فقد التزموا المناقضة والعاقل لا يلتزم المناقضة البتة فحيث التزموها علمنا أنه ليس غرضهم طلب الدين والانقياد للحق ، وانما غرضهم المنازعة واظهار العداوة ، ثم للمفسرين عبارات : أولها : قال ابن عباس رضى الله عنهما (فانما هم فى شقاق) فى خلاف مذ فارقوا الحق وتمسكوا بالباطل . فصاروا مخالفين لله . وثانيها . قال أبو عبيدة ومقاتل (فى شقاق) أى فى ضلال . وثالثها : قال ابن زيد : فى منازعة ومحاربة ورابعها : قال الحسن : فى عداوة قال القاضى : ولا يكاد يقال فى المعاداة على وجه الحق ، أو المخالفة التى لاتكون معصية انه شقاق وانما يقال ذلك فى مخالفة عظيمة توقع صاحبها فى عداوة الله وغضبه ولعنه ، وفى استحقاق النار ، فصار هذا القول وعيدا منه تعالى لهم ، وصار وصفهم بذلك دليلا على أن القوم معادون للرسول مضمرون له السؤال ، مترصدون لايقاعه فى المحن . فعند

صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ «١٣٨»

هذا آمنه الله تعالى من كيدهم ، وآمن المؤمنين من شرهم ومكرهم ، فقال (فسيكفيكهم الله) تقوية لقلبه وقلب المؤمنين، لانه تعالى اذا تكفل بالكفاية فى أمر : حصلت الثقة به قال المتكلمون : هذا اخبار عن الغيب فيكون معجزاً دالا على صدقه، وانما قلنا انه اخبار عن الغيب . وذلك لأنا وجدنا مخبر هذا القول على ماأخبر به لانه تعالى كفاه شر اليهود والنصارى، ونصره عليهم، حتى غلبهم المسلمون وأخذوا ديارهم وأموالهم . فصاروا أذلاء فى أيديهم ، يؤدون إليهم الخراج والجزية . او لا يقدرون البتة على التخلص من أيديهم. وانما قلنا انه معجز لان المتخرص لا يصيب فى مثل ذلك على التفصيل قال الملحدون : لا نسلم أن هذا معجز . وذلك لأن المعجز هو الذى يكون ناقضا للعادة ، وقد جرت العادة بأن كل من كان مبتلى بايذاء غيره فانه يقال له : اصبر فان الله يكفيك شره . ثم قد يقع ذلك تارة ولا يقع أخرى ، وإذا كان هذا معتاداً فكيف يقال : انه معجز . وأيضا لعله توصل الى ذلك برؤيا رآها ، وذلك مما لا سبيل الى دفعه ، فان المنجمين يقولون : من كان سهم الغيب فى طالعه فانه يأتى بمثل هذه الأخبار وان لم يكن نبياً . والجواب : أنه ليس غرضنا من قولنا انه معجز ، أن هذا الاخبار وحده معجز ، بل غرضنا أن القرآن يشتمل على كثير من هذا النوع ، والاخبار عن الأشياء الكثيرة على سبيل التفصيل ، مما لا يتأتى من المتخرص الكاذب ، ثم انه تعالى لما وعده بالنصرة والمعونة ، أتبعه بما يدل على أن ما يسرون وما يعلنون من هذا الأمر لا يخفى عليه تعالى فقال (وهو السميع العليم) وفيه وجهان : الأول : أنه وعيد لهم . والمعنى أنه يدرك ما يضمرون ويقولون ، وهو عليم بكل شىء ، فلا يجوز لهم أن يقع منهم أمر إلا وهو قادر على كفايته إياهم فيه . الثانى : أنه وعد للرسول عليه السلام ، يعنى يسمع دعاءك ويعلم نيتك ، وهو يستجيب لك ويوصلك الى مرادك ، واحتج الأصحاب بقوله (وهو السميع العليم) على أن سمعه تعالى زائد على علمه بالمسموعات لأن قوله (عليم) بناء مبالغة فيتناول كونه عالما بجميع المعلومات ، فلو كان كونه سميعاً عبارة عن علمه بالمسموعات ، لزم التكرار ، وأنه غير جائز ، فوجب أن يكون صفة كونه تعالى سميعا أمرا زائدا على وصفه بكونه عليما ، والله أعلم بالصواب .

قوله تعالى ﴿صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة ونحن له عابدون﴾ .

اعلم أنه تعالى لما ذكر الجواب الثانى وهو أن ذكر مايدل على صحة هذا الدين، ذكر بعده مايدل على أن دلائل هذا الدين واضحة جلية ، فقال (صبغة الله) ثم فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ الصبغ ما يلون به الثياب ، ويقال : صبغ الثوب يصبغه بفتح الباء وكسرها وضمها ثلاث لغات ، صبغاً بفتح الصاد وكسرها لغتان «والصبغة» فعلة من صبغ . كالجلسة من جلس وهى الحالة التى يقع عليها الصبغ ، ثم اختلفوا فى المراد بصبغة الله على أقوال : الأول : أنه دين الله وذكروا فى أنه لم سمى دين الله بصبغة الله وجوها : أحدها : أن بعض النصارى كانوا يغمسون أولادهم فى ماء أصفر يسمونه المعمودية، ويقولون : هو تطهير لهم . وإذا فعل الواحد بولده ذلك قال : الآن صار نصرانيا . فقال الله تعالى : اطلبوا صبغة الله ، وهى الدين والاسلام ، لا صبغتهم . والسبب فى إطلاق لفظ الصبغة على الدين : طريقة المشاكلة . كما تقول لمن يغرس الأشجار وأنت تريد أن تأمره بالكرم : اغرس كما يغرس فلان تريد رجلا مواظباً على الكرم . ونظيره قوله تعالى (إنما نحن مستهزؤن الله يستهزىء بهم ، يخادعون الله وهو خادعهم ، ومكروا ومكر الله ، وجزاء سيئة سيئة مثلها ، ان تسخروا منا فانا نسخر منكم) وثانيها : اليهود تصبغ أولادها يهودا ، والنصارى تصبغ أولادها نصارى ، بمعنى يلقونهم فيصبغونهم بذلك لما يشربون فى قلوبهم . عن قتادة : قال ابن الانبارى : يقال فلان يصبغ فلانا فى الشىء أى يدخله فيه ويلزمه إياه كما يجعل الصبغ لازما للثوب . وأنشد ثعلب :

دع الشر وانزل بالنجاة تحرزا إذا أنت لم يصبغك فى الشر صابغ

وثالثها : سمى الدين صبغة لأن هيئته تظهر بالمشاهدة من أثر الطهارة والصلاة ، قال الله تعالى (سيماهم فى وجوههم من أثر السجود) ورابعها : قال القاضى : قوله (صبغة الله) متعلق بقوله (قولوا آمنا بالله) الى قوله (ونحن له مسلمون) فوصف هذا الايمان منهم بأنه صبغة الله تعالى . ليبين أن المباينة بين هذا الدين الذى اختاره الله ، وبين الدين الذى اختاره المبطل ظاهرة جلية ، كما تظهر المباينة بين الألوان والأصباغ لذى الحس السليم . القول الثانى : أن صبغة الله : فطرته . وهو كقوله (فطرة الله التى فطر الناس عليها لاتبديل لخلق الله) ومعنى هذا الوجه أن الانسان موسوم فى تركيبه وبنيته بالعجز والفاقة ، والآثار الشاهدة عليه بالحدوث والافتقار الى الخالق ، فهذه الآثار كالصبغة له وكالسمة اللازمة . قال القاضى : من حمل قوله (صبغة الله) على الفطرة فهو مقارب فى المعنى ، لقول من يقول : هو دين الله لأن الفطرة التى أمروا بها هو الذى تقتضيه الأدلة من عقل وشرع ، وهو الدين أيضاً ، لكن الدين أظهر . لأن المراد على ما بينا هو الذى وصفوا أنفسهم به فى قوله (قولوا آمنا بالله) فكأنه تعالى قال فى ذلك : ان دين الله الذى ألزمكم التمسك به فالنفع به سيظهر دينا ودنيا كظهور حسن الصبغة وإذا حمل الكلام على ماذكرناه لم يكن لقول من يقول : إنما قال ذلك

قُلْ أَتُحَاجُّونَنَا فِى ٱللَّهِ وَهُوَ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ وَلَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُخْلِصُونَ «١٣٩»

لعادة جارية لليهود والنصارى فى صبغ يستعملونه فى أولادهم معنى . لأن الكلام إذا استقام على أحسن الوجوه بدونه فلافائدة فيه ، ولنذكر الآن بقية أقوال المفسرين :

﴿القول الثالث﴾ ان صبغة الله هى الختان . الذى هو تطهير ، أى كما أن المخصوص الذى للنصارى تطهير لهم فكذلك الختان تطهير للمسلمين عن أبى العالية

﴿القول الرابع﴾ انه حجة الله . عن الأصم . وقيل : انه سنة الله . عن أبى عبيدة . والقول الجيد هو الأول . والله أعلم .

﴿المسألة الثانية﴾ فى نصب صبغة أقوال : أحدها : أنه بدل من ملة وتفسير لها . الثانى : اتبعوا صبغة الله . الثالث : قال سيبويه : انه مصدر مؤكد فينتصب عن قوله (آمنا بالله) كما انتصب وعد الله عما تقدمه

أما قوله (ومن أحسن من الله صبغة) فالمراد أنه يصبغ عباده بالايمان ، ويطهرهم به من أوساخ الكفر ، فلا صبغة أحسن من صبغته

أما قوله تعالى (ونحن له عابدون) فقال صاحب الكشاف : انه عطف على (آمنا بالله) وهذا يرد قول من يزعم أن صبغة الله بدل من ملة إبراهيم ، أو نصب على الاغراء بمعنى عليكم صبغة الله لما فيه من فك النظم ، وانتصابها على أنها مصدر مؤكد هو الذى ذكره سيبويه ، والقول ماقالت حذام

قوله تعالى ﴿قل أتحاجوننا فى الله وهو ربنا وربكم ولنا أعمالنا ولكم أعمالكم ونحن له مخلصون﴾ اعلم أن فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اختلفوا فى تلك المحاجة وذكروا وجوها : أحدها : أن ذلك كان قولهم أنهم أولى بالحق والنبوة لتقدم النبوة فيهم ، والمعنى : أتجادلوننا فى أن الله اصطفى رسوله من العرب لا منكم ، وتقولون : لو أنزل الله على أحد لأنزل عليكم ، وترونكم أحق بالنبوة منا . وثانيها : قولهم : نحن أحق بالايمان من العرب الذين عبدوا الاوثان . وثالثها : قولهم (نحن أبناء الله وأحباؤه) وقولهم (لن يدخل الجنة إلا من كان هودا أو نصارى) وقولهم (كونوا هودا أو نصارى تهتدوا) عن الحسن . ورابعها : (أتحاجوننا فى الله) أى : أتحاجوننا فى دين الله

أَمْ تَقُولُونَ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطَ كَانُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى قُلْ ءَأَنْتُمْ أَعْلَمُ أَمِ اللَّهُ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةً عِنْدَهُ مِنَ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ «١٤٠»

﴿المسألة الثانية﴾ هذه المحاجة كانت مع من ؟ ذكروا فيه وجوها : أحدها : أنه خطاب لليهود والنصارى . وثانيها : أنه خطاب مع مشركي العرب حيث قالوا (لولا أنزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم) والعرب كانوا مقرين بالخالق . وثالثها : أنه خطاب مع الكل ، والقول الأول أليق بنظم الآية .

أما قوله (وهو ربنا وربكم) ففيه وجهان : الأول: أنه أعلم بتدبير خلقه وبمن يصلح للرسالة وبمن لا يصلح لها ، فلا تعترضوا على ربكم ، فان العبد ليس له أن يعترض على ربه ، بل يجب عليه تفويض الأمر بالكلية له . الثاني : أنه لا نسبة لكم الى الله تعالى إلا بالعبودية ، وهذه النسبة مشتركة بيننا وبينكم . فلم ترجحون أنفسكم علينا ، بل الترجيح من جانبنا لأنا مخلصون له فى العبودية ، ولستم كذلك ، وهو المراد بقوله (ونحن له مخلصون) وهذا التأويل أقرب .

أما قوله تعالى (لنا أعمالنا ولكم أعمالكم) فالمراد منه : النصيحة فى الدين . كأنه تعالى قال لنبيه : قل لهم هذا القول على وجه الشفقة والنصيحة ، أى لا يرجع الى من أفعالكم القبيحة ضرر حتى يكون المقصود من هذا القول دفع ذلك الضرر ، وإنما المراد نصحكم وإرشادكم الى الأصلح ، وبالجملة فالانسان إنما يكون مقبول القول إذا كان خاليا عن الأغراض الدنيوية ، فاذا كان لشىء من الأغراض لم ينجع قوله فى القلب البتة ، فهذا هو المراد فيكون فيه من الردع والزجر ما يبعث على النظر وتحرك الطباع على الاستدلال وقبول الحق ، وأما معنى الاخلاص فقدم تقدم

قوله تعالى ﴿أم تقولون ان إبراهيم وإسمعيل وإسحق ويعقوب والأسباط كانوا هودا أو نصارى قل أأنتم أعلم أم الله ومن أظلم ممن كتم شهادة عنده من الله وما الله بغافل عما تعملون﴾

اعلم أن فى الآية مسألتين :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ ابن عامر وحمزة والكسائى وحفص عن عاصم (أم تقولون) بالتاء على المخاطبة ، كأنه قال : أتحاجوننا أم تقولون . والباقون بالياء على أنه اخبار عن اليهود والنصارى

فعلى الأول يحتمل أن تكون «أم» متصلة . وتقديره : بأى الحجتين تتعلقون فى أمرنا ، أبالتوحيد فنحن موحدون ، أم باتباع دين الأنبياء فنحن متبعون ؟ وأن تكون منقطعة بمعنى : بل أتقولون والهمزة للانكار أيضا ، وعلى الثانى تكون منقطعة لانقطاع معناه بمعنى الانقطاع الى حجاج آخر غير الأول ، كأنه قيل : أتقولون ان الانبياء كانوا قبل نزول التوراة والانجيل هودا أو نصارى

﴿المسألة الثانية﴾ إنما أنكر الله تعالى ذلك القول عليهم لوجوه : أحدها : لأن محمدا صلى الله عليه وسلم ثبتت نبوته بسائر المعجزات ، وقد أخبر عن كذبهم فى ذلك فثبت لا محالة كذبهم فيه وثانيها : شهادة التوراة والانجيل على أن الأنبياء كانوا على التوحيد والحنيفية . وثالثها : أن التوراة والانجيل أنزلا بعدهم . ورابعها : أنهم ادعوا ذلك من غير برهان فوبخهم الله تعالى على ذلك بهذه الوجوه ، ولما كان هذا القول باطلا من هذه الوجوه ، لا جرم أورد الله هذا الكلام فى معرض الاستفهام على سبيل الانكار ، والغرض منه الزجر والتوبيخ وأن يقرر الله فى نفوسهم أنهم يعلمون أنهم كانوا كاذبين فيما يقولون

أما قوله ﴿قل أأنتم أعلم أم الله﴾ فمعناه أن الله أعلم وخبره أصدق ، وقد أخبر فى التوراة والانجيل وفى القرآن على لسان محمد صلى الله عليه وسلم أنهم كانوا مسلمين مبرئين عن اليهودية والنصرانية

فان قيل : إنما يقال هذا فيمن لا يعلم وهم علموه وكتموه فكيف يصح الكلام ؟

قلنا : من قال انهم كانوا على ظن وتوهم فالكلام ظاهر . ومن قال : علموا وجحدوا . فمعناه أن منزلتكم منزلة المعترضين على ما يعلم أن الله أخبر به فلا ينفعه ذلك مع إقراره بأن الله أعلم

أما قوله ﴿ومن أظلم ممن كتم شهادة عنده من الله﴾ ففيه ثلاثة أوجه : أحدها : أن فى الآية تقديما وتأخيرا ، والتقدير : ومن أظلم عند الله ممن كتم شهادة حصلت عنده . كقولك : ومن أظلم من زيد من جملة الكاتمين للشهادة . والمعنى : لو كان إبراهيم وبنوه هود أو نصارى ، ثم ان الله كتم هذه الشهادة لم يكن أحد ممن يكتم شهادة أظلم منه . لكن لما استحال ذلك مع عدله وتنزهه عن الكذب ، علمنا أنه ليس الأمر كذلك . وثانيها : ومن أظلم منكم معاشر اليهود والنصارى أن كتمتم هذه الشهادة من الله . فمن فى قوله (من الله) تتعلق بالكاتم على القول الأول ، وبالمكتوم منه على القول الثانى ، كأنه قال : ومن أظلم ممن عنده شهادة فلم يقمها عند الله بل كتمها وأخفاها . وثالثها : أن يكون «من» فى قوله (من الله) صلة الشهادة . والمعنى : ومن أظلم ممن كتم شهادة جاءته من عند الله فجحدها وأخفاها . كقول الرجل لغيره : عندى شهادة منك . أى شهادة سمعتها منك ، وشهادة جاءتنى من جهتك ومن عندك

تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْئَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ «١٤١»

أما قوله (وما الله بغافل عما تعملون) فهو الكلام الجامع لكل وعيد، ومن تصور أنه تعالى عالم بسره واعلانه ولا يخفى عليه خافية، وأنه من وراء مجازاته إن خيرا فخير وإن شرا فشر، لا يمضى عليه طرفة عين إلا وهو حذر خائف. ألا ترى أن أحدنا لو كان عليه رقيب من جهة سلطان يعد عليه الأنفاس، لكان دائم الحذر والوجل، مع أن ذلك الرقيب لا يعرف إلا الظاهر فكيف بالرب الرقيب الذى يعلم السر وأخفى إذا هدد وأوعد بهذا الجنس من القول

قوله تعالى ﴿تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسئلون عما كانوا يعملون﴾

اعلم أنه تعالى لما حاج اليهود فى هؤلاء الأنبياء، عقبه بهذه الآية لوجوه: أحدها: ليكون وعظاً لهم وزجراً حتى لا يتكلوا على فضل الآباء، فكل واحد يؤخذ بعمله. وثانيها: أنه تعالى بين أنه متى لا يستنكر أن يكون فرضكم عين فرضهم، لاختلاف المصالح لم يستنكر أن تختلف المصالح، فينقلكم محمد صلى الله عليه وسلم من ملة إلى ملة أخرى. وثالثها: أنه تعالى لما ذكر حسن طريقة الأنبياء الذين ذكرهم فى هذه الآيات، بين أن الدليل لا يتم بذلك بل كل إنسان مسئول عن عمله، ولا عذر له فى ترك الحق بأن توهم أنه متمسك بطريقة من تقدم لأنهم أصابوا أم أخطئوا، لا ينفع هؤلاء ولا يضرهم، لئلا يتوهم أن طريقة الدين التقليد

فان قيل: لم كررت الآية؟ قلنا. فيه قولان: أحدهما: أنه عنى بالآية الاولى: إبراهيم ومن ذكر معه. والثانية أسلاف اليهود. قال الجبائى قال القاضى: هذا بعيد لأن أسلاف اليهود والنصارى لم يجر لهم ذكر مصرح، وموضع الشبهة فى هذا القول أن القوم لما قالوا فى إبراهيم وبنيه: انهم كانوا هودا فكأنهم قالوا: انهم كانوا على مثل طريقة أسلافنا من اليهود. فصار سلفهم فى حكم المذكورين، فجاز أن يقول (تلك أمة قد خلت) ويعينهم. ولكن ذلك كالتعسف بل المذكور السابق هو إبراهيم وبنوه، فقوله (تلك أمة) يجب أن يكون عائدا اليهم. والقول الثانى: أنه متى اختلفت الأوقات والأحوال والمواطن، لم يكن التكرار عبثا، فكأنه تعالى قال: ماهذا إلا بشر. فوصف هؤلاء الأنبياء فيما أنتم عليه من الدين لا يسوغ التقليد فى هذا الجنس، فعليكم بترك الكلام فى تلك الأمة فلها ما كسبت، وانظروا فيما دعاكم اليه محمد عليه الصلاة والسلام فان ذلك أنفع لكم، وأعود عليكم. ولا تسئلون إلا عن عملكم

سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَنْ قِبْلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا قُلْ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ «١٤٢»

قوله تعالى ﴿سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التى كانوا عليها قل الله المشرق والمغرب يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم﴾

اعلم أن هذا هو الشبهة الثانية من الشبه التى ذكرها اليهود والنصارى طعنا فى الاسلام : فقالوا: النسخ يقتضى إما الجهل أو التجهيل ، وكلاهما لا يليق بالحكيم : وذلك لأن الأمر اما أن يكون خاليا عن القيد ، واما أن يكون مقيدا بلا دوام ، واما أن يكون مقيدا بقيد الدوام . فان كان خاليا عن القيد لم يقتض الفعل إلا مرة واحدة . فلا يكون ورود الأمر بعد ذلك على خلافه ناسخا ، وان كان مقيدا بقيد اللادوام فههنا ظاهر أن الوارد بعده على خلافه لا يكون ناسخا له ، وان كان مقيدا بقيد الدوام فان كان الأمر يعتقد فيه أنه يبقى دائما مع أنه ذكر لفظا يدل على أنه يبقى دائما ثم انه رفعه بعد ذلك ، فههنا كان جاهلا ثم بدا له ذلك . وان كان عالما بأنه لا يبقى دائما مع أنه ذكر لفظا يدل على أنه يبقى دائما : كان ذلك تجهيلا ، فثبت أن النسخ يقتضى إما الجهل أو التجهيل ، وهما محالان على الله تعالى . فكان النسخ منه محالا ، فالآتى بالنسخ فى أحكام الله تعالى يجب أن يكون مبطلا ، فبهذا الطريق توصلوا بالقدح فى نسخ القبلة إلى الطعن فى الاسلام ، ثم انهم خصصوا هذه الصورة بمزيد شبهة فقالوا : انا إذا جوزنا النسخ إنما نجوزه عند اختلاف المصالح ، وههنا الجهات متساوية فى أنها لله تعالى ومخلوقة له ، فتغيير القبلة من جانب إلى جانب فعل خال عن المصلحة ، فيكون عبثا ، والعبث لا يليق بالحكيم ، فدل هذا على أن هذا التغيير ليس من الله تعالى ، فتوصلوا بهذا الوجه إلى الطعن فى الاسلام

ولنتكلم الآن فى تفسير الألفاظ ثم لنذكر الجواب عن هذه الشبهة على الوجه الذى قرره الله تعالى فى كتابه الكريم

أما قوله ﴿سيقول السفهاء﴾ ففيه قولان : الأول : وهو اختيار القفال : أن هذا اللفظ وان كان للمستقبل ظاهراً لكنه قد يستعمل فى الماضى أيضاً ، كالرجل يعمل عملا فيطعن فيه بعض أعدائه فيقول : أنا أعلم أنهم سيطعنون على فيما فعلت . ومجاز هذا أن يكون القول فيما يكرر ويعاد ، فاذا ذكروه مرة فسيذكرونه بعد ذلك مرة أخرى ، فصح على هذا التأويل أن يقال : سيقول

السفهاء من الناس ذلك وقد وردت الأخبار أنهم لما قالوا ذلك نزلت الآية .القول الثانى: ان الله تعالى أخبر عنهم قبل أن ذكروا هذا الكلام أنهم سيذكرونه ، وفيه فوائد : احداها : أنه عليه الصلاة والسلام إذا أخبر عن ذلك قبل وقوعه .كان هذا اخبارا عن الغيب فيكون معجزا . وثانيها : أنه تعالى إذا أخبر عن ذلك أولا ثم سمعه منهم ، فانه يكون تأذيه من هذا الكلام أقل مما إذا سمعه منهم أولا .وثالثها : أن الله تعالى إذا أسمعه ذلك أولا ثم ذكر جوابه معه فحين يسمعه النبى عليه الصلاة والسلام منهم يكون الجواب حاضرا ، فكان ذلك أولى مما إذا سمعه ولا يكون الجواب حاضرا ، وأما السفه فى أصل اللغة فقد شرحناه فى تفسير قوله تعالى (قالوا أنؤمن كما آمن السفهاء) وبالجملة فان من لا يميز بين ماله وعليه ، ويعدل عن طريق منافعه الى ما يضره ، يوصف بالخفة والسفه ، ولا شك أن الخطأ فى باب الدين أعظم مضرة منه فى باب الدنيا ، فاذا كان العادل عن الرأى الواضح فى أمر دنياه يعد سفيها ، فمن يكون كذلك فى أمر دينه كان أولى بهذا الاسم : فلا كافر إلا وهو سفيه فهذا اللفظ يمكن حمله على اليهود ، وعلى المشركين ، وعلى المنافقين ، وعلى جملتهم ، ولقد ذهب الى كل واحد من هذه الوجوه قوم من المفسرين . فأولها : قال ابن عباس ومجاهد : هم اليهود . وذلك لأنهم كانوا يأنسون بموافقة الرسول لهم فى القبلة ، وكانوا يظنون أن موافقته لهم فى القبلة ربما تدعوه الى أن يصير موافقا لهم بالكلية فلما تحول عن تلك القبلة استوحشوا من ذلك واغتموا ، وقالوا : قد عاد الى طريقة آبائه ، واشتاق الى دينهم ، ولو ثبت على قبلتنا لعلمنا أنه الرسول المنتظر المبشر به فى التوراة ، فقالوا ما حكى الله عنهم فى هذه الآية. وثانيها : قال ابن عباس والبراء بن عازب والحسن والأصم : انهم مشركو العرب . وذلك لأنه عليه الصلاة والسلام كان متوجها الى بيت المقدس حين كان بمكة ، والمشركون كانوا يتأذون منه بسبب ذلك ، فلما جاء الى المدينة وتحول الى الكعبة ، قالوا : أبى إلا الرجوع الى موافقتنا ، ولو ثبت عليه لكان أولى به . وثالثها : أنهم المنافقون . وهو قول السدى ، وهؤلاء إنما ذكروا ذلك استهزاء من حيث لا يتميز بعض الجهات عن بعض بخاصية معقولة تقتضى تحويل القبلة اليها ، فكان هذا التحويل مجرد العبث والعمل بالرأى والشهوة ، وإنما حملنا لفظ السفهاء على المنافقين ، لأن هذا الاسم مختص بهم . قال الله تعالى (ألا انهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون) ورابعها : أنه يدخل فيه الكل لأن لفظ السفهاء لفظ عموم دخل فيه الألف واللام ، وقد بينا صلاحيته لكل الكفار بحسب الدليل العقلى ، والنص أيضا يدل عليه ، وهو قوله (ومن يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه) فوجب أن يتناول الكل ، قال القاضى : المقصود من الآية بيان وقوع هذا الكلام منهم فى الجملة وإذا

كان كذلك لم يكن ادعاء العموم فيه بعيدا : قلنا هذا القدر لا ينافى العموم ولا يقتضى تخصيصه ، بل الاقرب أن يكون الكل قد قال ذلك لأن الاعداء مجبولون على القدح والطعن ، فاذا وجدوا مجالا لم يتركوا مقالا البتة

أما قوله تعالى (ما ولاهم عن قبلتهم التى كانوا عليها) ففيه مسائل

﴿المسئلة الأولى﴾ ولاه عنه : صرفه عنه وولى اليه بخلاف ولى عنه ، ومنه قوله (ومن يولهم يومئذ دبره) وقوله (ماولاهم) استفهام على جهة الاستهزاء والتعجب

﴿المسئلة الثانية﴾ فى هذا التولى وجهان : الأول . وهو المشهور المجمع عليه عند المفسرين : أنه لما حولت القبلة إلى الكعبة من بيت المقدس ، عاب الكفار المسلمين . فقالوا : ماولاهم عن قبلتهم التى كانوا عليها . فالضمير فى قوله (ماولاهم) للرسول والمؤمنين ، والقبلة التى كانوا عليها هى بيت المقدس . واختلفت الروايات فى أنه عليه الصلاة والسلام متى حول القبلة بعد ذهابه إلى المدينة؟ فعن أنس بن مالك رضى الله عنه بعد تسعة أشهر أو عشرة أشهر ، وعن معاذ بعد ثلاثة عشر شهرا ، وعن قتادة بعد ستة عشر شهرا ، وعن ابن عباس والبراء بن عازب بعد سبعة عشر شهرا ، وهذا القول أثبت عندنا من سائر الأقوال ، وعن بعضهم ثمانية عشر شهرا من مقدمه ، قال الواقدى : صرفت القبلة يوم الاثنين النصف من رجب على رأس سبعة عشر شهرا وقال آخرون: بل سنتان . الوجه الثانى : قول أبى مسلم وهو أنه لما صح الخبر بأن الله تعالى حوله عن بيت المقدس إلى الكعبة . وجب القول به ، ولولا ذلك لاحتمل لفظ الآية أن يراد بقوله : كانوا عليها . أى السفهاء كانوا عليها . فانهم كانوا لا يعرفون إلا قبلة اليهود وقبلة النصارى ، فالأولى إلى المغرب ، والثانية الى المشرق . وما جرت عادتهم بالصلاة حتى يتوجهوا الى شىء من الجهات ، فلما رأوا رسول الله صلى الله عليه وسلم متوجها نحو الكعبة . كان ذلك عندهم مستنكرا . فقالوا : كيف يتوجه أحد الى غير هاتين الجهتين المعروفتين . فقال الله تعالى رادا عليهم (قل لله المشرق والمغرب)

واعلم أن أبا مسلم صدق فانه لولا الروايات الظاهرة لكان هذا القول محتملا والله أعلم

﴿المسألة الثالثة﴾ قال القفال : القبلة هى الجهة التى يستقبلها الانسان ، وهى من المقابلة ، وانما سميت القبلة قبلة لأن المصلى يقابلها وتقابله ، وقال قطرب : يقولون فى كلامهم ليس لفلان قبلة . أى ليس له جهة يأوى اليها ، وهو أيضا مأخوذ من الاستقبال ، وقال غيره : إذا تقابل الرجلان فكل واحد منهما قبلة للآخر ، وقال بعض المحدثين

جعلت مأواك لى قرارا وقبلة حيثما لجأت

أما قوله تعالى ﴿قل لله المشرق والمغرب﴾ فاعلم أن هذا هو الجواب الأول عن تلك الشبهة ، وتقريره أن الجهات كلها لله ملكا وملكا ، فلا يستحق شيء منها لذاته أن يكون قبلة ، بل إنما تصير قبلة لأن الله تعالى جعلها قبلة ، وإذا كان الأمر كذلك فلا اعتراض عليه بالتحويل من جهة الى جهة أخرى

فان قيل : ما الحكمة أولا فى تعيين القبلة ؟ ثم ما الحكمة فى تحويل القبلة من جهة الى جهة ؟

قلنا: أما المسألة الأولى ففيها الخلاف الشديد بين أهل السنة والمعتزلة ، أما أهل السنة فانهم يقولون : لايجب تعليل أحكام الله تعالى البتة . واحتجوا عليه بوجوه : أحدها : أن كل من فعل فعلا لغرض ، فاما أن يكون وجود ذلك الغرض أولى له من لاوجوده ، واما أن لا يكون كذلك بل الوجود والعدم بالنسبة اليه سيان ، فان كان الأول . كان ناقصاً لذاته مستكملا بغيره ، وذلك على الله محال ، وان كان الثانى استحال أن يكون غرضا ومقصودا ومرجحا

فان قيل : انه وان كان وجوده وعدمه بالنسبة اليه على السوية إلا أن وجوده لما كان أنفع للغير من عدمه ، فالحكيم يفعله ليعود النفع الى الغير

قلنا : عود النفع الى الغير ولا عوده اليه ، هل هما بالنسبة الى الله تعالى على السواء ، أو ليس الأمر كذلك ، وحينئذ يعود التقسيم . وثانيها : أن كل من فعل فعلا لغرض فاما أن يكون قادرا على تحصيل ذلك الغرض من دون تلك الواسطة ، أولا يكون قادرا عليه ، فان كان الأول كان توسط تلك الواسطة عبثا ، وان كان الثانى كان عجزا وهو على الله محال . وثالثها : أنه تعالى ان فعل فعلا لغرض فذلك الغرض ان كان قديما لزم من قدمه قدم الفعل وهو محال ، وإن كان محدثا توقف إحداثه على غرض آخر ، ولزم الدور أو التسلسل وهو محال . ورابعها : أن تخصيص إحداث العالم بوقت معين دون ماقبله وما بعده ان كان لحكمة اختص بها ذلك الوقت دون ماقبله وما بعده كان طلب العلة فى أنه لم حصلت تلك الحكمة فى ذلك الوقت دون سائر الأوقات كطلب العلة فى أنه لم حصل العالم فى ذلك الوقت دون سائر الأوقات ، فان استغنى أحدهما عن المرجح فكذا الآخر ، وان افتقر فكذا الآخر وان لم يتوقف ذلك على الحكمة فقد بطل توقيف فاعلية الله على الحكمة والغرض . وخامسها: ماسبق من الدلائل على أن جميع الكائنات من الخير والشر، والكفر والايمان، والطاعة والعصيان واقع بقدرة الله تعالى وإرادته ، وذلك يبطل القول بالغرض ، لأنه يستحيل أن يكون لله غرض يرجع الى العبد فى خلق الكفر فيه وتعذيبه عليه أبد الآباد . وسادسها : أن تعلق قدرة الله تعالى وإرادته بايجاد الفعل المعين فى الأزل ، إما أن يكون جائزا أو واجبا ، فان كان جائزا افتقر الى

مؤثر آخر، ويلزم التسلسل، ولأنه يلزم صحة العدم على القديم، وإن كان واجبا فالواجب لا يعلل فثبت عندنا بهذه الوجوه أن تعليل أفعال الله وأحكامه بالدواعي والأغراض محال، وإذا كان كذلك كانت فاعليته بمحض الالهية والقدرة والنفاذ والاستيلاء، وهذا هو الذى دل عليه صريح قوله تعالى (قل لله المشرق والمغرب) فانه علل جواز النسخ بكونه مالكا للمشرق والمغرب، والملك يرجع حاصله الى القدرة، ولم يعلل ذلك بالحكمة على ماتقوله المعتزلة، فثبت أن هذه الآية دالة بصريحها على قولنا ومذهبنا، أما المعتزلة فقد قالوا: لما دلت الدلائل على أنه تعالى حكيم، والحكيم لا يجوز أن تكون أفعاله خالية عن الأغراض، علمنا أن له سبحانه فى كل أفعاله وأحكامه حكما وأغراضا، ثم انها تارة تكون ظاهرة جلية لنا، وتارة مستورة خفية عنا، وتحويل القبلة من جهة الى جهة أخرى يمكن أن يكون لمصالح خفية وأسرار مطوية عنا، وإذا كان الأمر كذلك: استحال الطعن بهذا التحويل فى دين الاسلام

﴿المسألة الرابعة﴾ فى الكلام فى تلك الحكم على سبيل التفصيل. واعلم أن أمثال هذه المباحث لا تكون قطعية بل غايتها أن تكون أمورا احتمالية

أما تعيين القبلة فى الصلاة فقد ذكروا فيه حكما. أحدها: أن الله تعالى خلق فى الانسان قوة عقلية مدركة للمجردات، والمعقولات، وقوة خيالية متصرفة فى عالم الأجساد، وقلما تنفك القوة العقلية عن مقارنة القوة الخيالية ومصاحبتها، فاذا أراد الانسان استحضار أمر عقلى مجرد، وجب أن يضع له صورة خيالية يحسبها حتى تكون تلك الصورة الخيالية معينة على إدراك تلك المعانى العقلية، ولذلك فان المهندس إذا أراد إدراك حكم من أحكام المقادير، وضع له صورة معينة وشكلا معيناً ليصير الحس والخيال معينين للعقل على إدراك ذلك الحكم الكلى، ولما كان العبد الضعيف إذا وصل إلى مجلس الملك العظيم، فانه لابد وأن يستقبله بوجهه، وأن لا يكون معرضاً عنه، وأن يبالغ فى الثناء عليه بلسانه، ويبالغ فى الخدمة والتضرع له، فاستقبال القبلة فى الصلاة يجرى مجرى كونه مستقبلا للملك لا معرضاً عنه، والقراءة والتسبيحات تجرى مجرى الثناء عليه، والركوع والسجود يجرى مجرى الخدمة. وثانيها: أن المقصود من الصلاة حضور القلب، وهذا الحضور لا يحصل إلا مع السكون وترك الالتفات والحركة، وهذا لا يتأتى إلا إذا بقى فى جميع صلاته مستقبلا لجهة واحدة على التعيين، فاذا اختص بعض الجهات بمزيد شرف فى الأوهام، كان استقبال تلك الجهة أولى. وثالثها: أن الله تعالى يحب الموافقة والألفة بين المؤمنين، وقد ذكر المنة بها عليهم، حيث قال (واذكروا نعمة الله عليكم) إلى قوله (إخوانا) ولو توجه كل

واحد فى صلاته إلى ناحية أخرى ، لكان ذلك يوهم اختلافا ظاهراً . فعين الله تعالى لهم جهة معلومة ، وأمرهم جميعاً بالتوجه نحوها ، ليحصل لهم الموافقة بسبب ذلك ، وفيه إشارة إلى أن الله تعالى يحب الموافقة بين عباده فى أعمال الخير . ورابعها : أن الله تعالى خص الكعبة باضافتها إليه فى قوله (بيتى) وخص المؤمنين باضافتهم بصفةالعبودية اليه ، وكلتا الاضافتين للتخصيص والتكريم فكأنه تعالى قال : يامؤمن أنت عبدى ، والكعبة بيتى ، والصلاة خدمتى ، فأقبل بوجهك فى خدمتى إلى بيتى ، وبقلبك إلى . وخامسها : قال بعض المشايخ : ان اليهود استقبلوا القبلة لأن النداء لموسى عليه السلام جاء منه ، وذلك قوله (وما كنت بجانب الغربى) الآية ، والنصارى استقبلوا المغرب ، لأن جبريل عليه السلام إنما ذهب إلى مريم عليها السلام من جانب المشرق ، لقوله تعالى (واذكر فى الكتاب مريم إذ انتبذت من أهلها مكاناً شرقياً) والمؤمنون استقبلوا الكعبة لأنها قبلة خليل الله ، ومولد حبيب الله ، وهى موضع حرم الله ، وكان بعضهم يقول : استقبلت النصارى مطلع الأنوار ، وقد استقبلنا مطلع سيد الأنوار ، وهو محمد صلى الله عليه وسلم ، فمن نوره خلقت الأنوار جميعاً . وسادسها : قالوا : الكعبة سرة الأرض ووسطها . فأمر الله تعالى جميع خلقه بالتوجه إلى وسط الأرض فى صلاتهم ، وهو إشارة إلى أنه يجب العدل فى كل شىء ، ولأجله جعل وسط الأرض قبلة للخلق . وسابعها : أنه تعالى أظهر حبه لمحمد عليه الصلاة والسلام بواسطة أمره باستقبال الكعبة ، وذلك لأنه عليه الصلاة والسلام كان يتمنى ذلك مدة لأجل مخالفة اليهود ، فأنزل الله تعالى (قد نرى تقلب وجهك فى السماء) الآية ، وفى الشاهد إذا وصف واحد من الناس بمحبة آخر ، قالوا : فلان يحول القبلة لأجل فلان . على جهة التمثيل ، فالله تعالى قد حول القبلة لأجل حبيبه محمد عليه الصلاة والسلام على جهة التحقيق ، وقال (فلنولينك قبلة ترضاها) ولم يقل قبلة أرضاها ، والاشارة فيه كأنه تعالى قال : يا محمد كل أحد يطلب رضاى وأنا أطلب رضاك فى الدارين ، أما فى الدنيا فهذا الذى ذكرناه ، وأما فى الآخرة فقوله تعالى (ولسوف يعطيك ربك فترضى) وفيه إشارة أيضاً إلى شرف الفقراء ، وهو أن الله تعالى سوى بين طرد الفقراء وبين الاعراض عن القبلة ، فقال فى طرد الفقراء (فتطردهم فتكون من الظالمين) . وقال فى الاعراض عن القبلة (ولئن اتبعت أهواءهم من بعد ما جاءك من العلم إنك إذاً لمن الظالمين) فكأنه تعالى قال : الكعبة قبلة وجهك ، والفقراء قبلة رحمتى ، فاعراضك عن قبلة وجهك ، يوجب كونك ظالما ، فالاعراض عن قبلة رحمتى كيف يكون . وثامنها : العرش قبلة الحملة ، والكرسى قبلة البررة ، والبيت المعمور قبلة السفرة ، والكعبة قبلة المؤمنين ، والحق قبلة

المتحيرين من المؤمنين ، قال الله تعالى (فأينما تولوا فثم وجه الله) وثبت أن العرش مخلوق من النور ، والكرسى من الدر ، والبيت المعمور من الياقوت ، والكعبة من جبال خمسة : من طور سينا ، وطور زيتا ، والجودى ، ولبنان ، وحراء . والاشارة فيه كأن الله تعالى يقول : ان كانت عليك ذنوب بمثقال هذه الجبال فأتيت الكعبة حاجا ، أو توجهت نحوها مصليا : كفرتها عنك ، وغفرتها لك ، فهذا جملة الوجوه المذكورة فى هذا الباب ، والتحقيق هو الأول

﴿المسألة الخامسة﴾ فى حكمة تحويل القبلة من جهة إلى جهة . قد ذكرنا شبهة القوم فى إنكار هذا التحويل . وهى أن الجهات لما كانت متساوية فى جميع الصفات ، كان تحويل القبلة من جهة إلى جهة بمجرد العبث ، فلا يكون ذلك من فعل الحكيم

والجواب عنه : اما على قول أهل السنة : انه لا يجب تعليل أحكام الله تعالى بالحكم فالأمر ظاهر ، واما على قول المعتزلة فلهم طريقان : الأول : أنه لا يمتنع اختلاف المصالح بحسب اختلاف الجهات ، وبيانه من وجوه : أحدها : أنه إذا ترسخ فى أوهام بعض الناس أن هذه الجهات أشرف من غيرها بسبب أن هذا البيت بناه الخليل وعظمه ، كان هذا الانسان عند استقباله أشد تعظيما وخشوعا ، وذلك مصلحة مطلوبة . وثانيها : أنه لما كان بناء هذا البيت سبباً لظهور دولة العرب كانت رغبتهم فى تعظيمه أشد . وثالثها : أن اليهود لما كانوا يعيرون المسلمين عند استقبال بيت المقدس بأنه لولا أنا أرشدناكم إلى القبلة لما كنتم تعرفون القبلة ، فصار ذلك سبباً لتشويش الخواطر ، وذلك مخل بالخضوع والخشوع ، فهذا يناسب الصرف عن تلك القبلة . ورابعها : أن الكعبة منشأ محمد صلى الله عليه وسلم ، فتعظيم الكعبة يقتضى تعظيم محمد عليه الصلاة والسلام ، وذلك أمر مطلوب لأنه متى رسخ فى قلبهم تعظيمه ، كان قبولهم لأوامره ونواهيه فى الدين والشريعة أسرع وأسهل . والمفضى إلى المطلوب مطلوب ، فكان تحويل القبلة مناسباً . وخامسها : أن الله تعالى بين ذلك فى قوله (وما جعلنا القبلة التى كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه) فأمرهم الله تعالى حين كانوا بمكة أن يتوجهوا إلى بيت المقدس ليتميزوا عن المشركين . فلما هاجروا إلى المدينة وبها اليهود ، أمروا بالتوجه إلى الكعبة ليتميزوا عن اليهود ، أما قوله (يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم) فالهداية قد تقدم القول فيها ، قالت المعتزلة : إنما هى الدلالة الموصلة . والمعنى أنه تعالى يدل على ما هو للعبادة أصلح . والصراط المستقيم هو الذى يؤديهم إذا تمسكوا به إلى الجنة ، قال أصحابنا : هذه الهداية إما أن يكون المراد منها الدعوة أو الدلالة أو تحصيل العلم فيه ، والأولان باطلان . لانهما عامان لجميع المكلفين ، فوجب حمله على الوجه الثالث ، وذلك يقتضى بأن الهداية

وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا

والاضلال من الله تعالى .

قوله تعالى ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً﴾

اعلم أن فى هذه الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ الكاف فى (كذلك) كاف التشبيه ، والمشبه به أى شىء هو ؟ وفيه وجوه : أحدها : أنه راجع إلى معنى يهدى . أى كما أنعمنا عليكم بالهداية ، كذلك أنعمنا عليكم بأن جعلناكم أمة وسطاً . وثانيها : قول أبى مسلم تقريره كما هديناكم إلى قبلة هى أوسط القبل ، كذلك جعلناكم أمة وسطا . وثالثها : أنه عائد إلى ما تقدم من قوله فى حق إبراهيم عليه السلام (ولقد اصطفيناه فى الدنيا) أى فكما اصطفيناه فى الدنيا فكذلك جعلناكم أمة وسطا . ورابعها : يحتمل عندى أن يكون التقدير : ولله المشرق والمغرب . فهذه الجهات بعد استوائها فى كونها ملكا لله وملكا له ، خص بعضها بمزيد التشريف والتكريم ، بأن جعله قبلة فضلا منه واحسانا ، فكذلك العباد كلهم مشتركون فى العبودية ، إلا أنه خص هذه الأمة بمزيد الفضل والعبادة فضلا منه واحسانا ، لا وجوبا . وخامسها : أنه قد يذكر ضمير الشىء ، وان لم يكن المضمر مذكورا إذا كان المضمر مشهورا معروفا ، كقوله تعالى (انا أنزلناه فى ليلة القدر) ثم من المشهور المعروف عند كل أحد أنه سبحانه هو القادر على إعزاز من شاء واذلال من شاء ، فقوله (وكذلك جعلناكم) أى ومثل ذلك الجعل العجيب الذى لا يقدر عليه أحد سواه جعلناكم أمة وسطا

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أنه إذا كان الوسط اسما حركت الوسط ، كقوله (أمة وسطا) والظرف مخفف ، تقول : جلست وسط القوم . واختلفوا فى تفسير الوسط وذكروا أمورا : أحدها : أن الوسط هو العدل ، والدليل عليه الآية والخبر والشعر والنقل والمعنى . أما الآية فقوله تعالى (قال أوسطهم) أى أعدلهم ، وأما الخبر فما روى القفال عن الثورى عن أبى سعيد الخدرى عن النبى صلى الله عليه وسلم : أمة وسطا قال : عدلا . وقال عليه الصلاة والسلام «خير الأمور أوسطها» أى أعدلها . وقيل : كان النبى صلى الله عليه وسلم أوسط قريش نسبا . وقال عليه الصلاة والسلام

«عليكم بالنمط الأوسط» وأما الشعر فقول زهير :

هم وسط يرضى الأنام بحكمهم   إذا نزلت إحدى الليالى العظائم

وأما النقل فقال الجوهرى فى الصحاح (وكذلك جعلناكم أمة وسطا) أى عدلا . وهو الذى قاله الاخفش والخليل وقطرب . وأما المعنى فمن وجوه : أحدها : أن الوسط حقيقة فى البعد عن الطرفين ، ولا شك أن طرفى الافراط والتفريط رديئان ، فالمتوسط فى الاخلاق يكون بعيدا عن الطرفين ، فكان معتدلا فاضلا . وثانيها : إنما سمى العدل وسطا لأنه لا يميل إلى أحد الخصمين ، والعدل هو المعتدل الذى لا يميل إلى أحد الطرفين . وثالثها : لاشك أن المراد بقوله (وكذلك جعلنا كم أمةوسطا) طريقة المدح لهم ، لأنه لا يجوز أن يذكر الله تعالى وصفاً ويجعله كالعلة فى أن جعلهم شهوداً له ، ثم يعطف على ذلك شهادة الرسول الا وذلك مدح ، فثبت أن المراد بقوله (وسطا) مايتعلق بالمدح فى باب الدين ، ولا يجوز أن يمدح الله الشهود حال حكمه عليهم بكونهم شهودا الا بكونهم عدولا ، فوجب أن يكون المراد من الوسط العدالة : ورابعها : أن أعدل بقاع الشىء وسطه ، لأن حكمه مع سائر أطرافه على سواء وعلى اعتدال، والأطراف يتسارع إليها الخلل والفساد، والأوساط محمية محوطة فلما صح ذلك فى الوسط صار كأنه عبارة عن المعتدل الذى لايميل إلى جهة دون جهة

القول الثانى : أن الوسط من كل شىء خياره ، قالوا : وهذا التفسير أولى من الأول لوجوه : الأول : أن لفظ الوسط يستعمل فى الجمادات . قال صاحب الكشاف : ا كتريت جملا من أعرابى بمكة للحج ، فقال : أعطنى من سطا تهنة أراد من خيار الدنانير ، ووصف العدالة لا يوجد فى الجمادات ، فكان هذا التفسير أولى . الثانى : أنه مطابق لقوله تعالى (كنتم خير أمة أخرجت للناس) الثالث : أن الرجل إذا قال : فلان أوسطنا نسباً فالمعنى أنه أكثر فضلا، وهذا وسط فيهم كواسطة القلادة ، وأصل هذا أن الأتباع يتحوشون الرئيس فهو فى وسطهم وهم حوله ، فقيل : وسط . لهذا المعنى

القول الرابع : يجوز أن يكونوا وسطاً على معنى أنهم متوسطون فى الدين بين المفرط والمفرط والغالى والمقصر فى الأشياء ، لأنهم لم يغلوا كما غلت النصارى فجعلوا ابناً وإلها ، ولا قصروا كتقصير اليهود فى قتل الأنبياء وتبديل الكتب وغير ذلك مما قصروا فيه

واعلم أن هذه الأقوال متقاربة غير متنافية والله أعلم

﴿المسئلة الثالثة﴾ احتج الأصحاب بهذه الآية على أن فعل العبد مخلوق لله تعالى ، لأن هذه

الآية دالة على أن عدالة هذه الأمة وخيريتهم بجعل الله وخلقه ، وهذا صريح فى المذهب ، قالت المعتزلة : المراد من هذا الجعل فعل الألطاف التى علم الله تعالى أنه متى فعلها لهذه الأمة اختاروا عندها الصواب فى القول والعمل . أجاب الأصحاب عنه من وجوه : الأول : أن هذا ترك للظاهر وذلك مما لا يصار إليه إلا عند قيام الدلائل على أنه لا يمكن حمل الآية على ظاهرها ، لكنا قد بينا أن الدلائل العقلية الباهرة ليست إلا معنا أقصى ما للمعتزلة فى هذا الباب التمسك بفصل المدح والذم ، والثواب والعقاب ، وقد بينا مراراً كثيرة أن هذه الطريقة منتقضة على أصولهم بمسئلة العلم ، ومسئلة الداعى ، والكلام المنقوض لا التفات اليه البتة : الوجه الثانى : أنه تعالى قال قبل هذه الآية (يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم) وقد بينا دلالة هذه الآية على قولنا فى أنه تعالى يخص البعض بالهداية دون البعض ، فهذه الآيه يجب أن تكون محمولة على ذلك لتكون كل واحدة منهما مؤكدة لمضمون الأخرى . الوجه الثالث : أن كل ما فى مقدور الله تعالى من الألطاف فى حق الكل ، فقد فعله ، وإذا كان كذلك لم يكن لتخصيص المؤمنين بهذا المعنى فائدة . الرابع : وهو أن الله تعالى ذكر ذلك فى معرض الامتنان على هذه الأمة وفعل اللطف واجب ، والواجب لا يجوز ذكره فى معرض الامتنان

﴿المسئلة الرابعة﴾ احتج جمهور الأصحاب وجمهور المعتزلة بهذه الآية على أن إجماع الأمة حجة ، فقالوا أخبر الله تعالى عن عدالة هذه الأمة وعن خيريتهم فلو أقدموا على شىء من المحظورات لما اتصفوا بالخيرية وإذا ثبت أنهم لا يقدمون على شىء من المحظورات وجب أن يكون قولهم حجة

فان قيل : الآية متروكة الظاهر ، لأن وصف الأمة بالعدالة يقتضى اتصاف كل واحد منهم بها ، وخلاف ذلك معلوم بالضرورة ، فلا بد من حملها على البعض ، فنحن نحملها على الأئمة المعصومين . سلمنا أنها ليست متروكة الظاهر ، لكن لا نسلم أن الوسط من كل شىء خياره . والوجوه التى ذكرتموها معارضة بوجهين : الأول : أن عدالة الرجل عبارة عن أداء الواجبات واجتناب المحرمات ، وهذا من فعل العبد ، وقد أخبر الله تعالى أنه جعلهم وسطا ، فاقتضى ذلك أن كونهم وسطا من فعل الله تعالى ، وذلك يقتضى أن يكون كونهم وسطاً غير كونهم عدولا ، وإلا لزم وقوع مقدور واحد بقادرين وهو محال . الثانى : أن الوسط اسم لما يكون متوسطا بين شيئين ، فجعله حقيقة فى العدالة والخيرية يقتضى الاشتراك ، وهو خلاف الأصل سلمنا اتصافهم بالخيرية ولكن لم لا يكفى فى حصول هذا الوصف : الاجتناب عن الكبائر فقط ؟ وإذا كان كذلك احتمل أن الذى أجمعوا عليه وإن كان خطأ لكنه من الصغائر فلا يقدح ذلك فى خيريتهم ، ومما يؤكد

هذا الاحتمال أنه تعالى حكم بكونهم عدولا ليكونوا شهداء على الناس ، وفعل الصغائر لا يمنع الشهادة . سلمنا اجتنابهم عن الصغائر والكبائر ، ولكن الله تعالى بين أن اتصافهم بذلك إنما كان لكونهم شهداء على الناس ، ومعلوم أن هذه الشهادة إنما تتحقق فى الآخرة فيلزم وجوب تحقق عدالتهم هناك ، لأن عدالة الشهود انما تعتبر حالة الأداء ، لا حالة التحمل ، وذلك لانزاع فيه ، لأن الأمة تصير معصومة فى الآخرة ، فلم قلت انهم فى الدنيا كذلك سلمنا وجوب كونهم عدولا فى الدنيا ، لكن المخاطبين بهذا الخطاب هم الذين كانوا موجودين عند نزول هذه الآية ، لأن الخطاب مع من لم يوجد محال ، وإذا كان كذلك فهذه الآية تقتضى عدالة أولئك الذين كانوا موجودين فى ذلك الوقت ، ولا تقتضى عدالة غيرهم . فهذه الآية تدل على أن اجماع أولئك حق ، فيجب أن لانتمسك بالاجماع إلا إذا علمنا حصول قول كل أولئك فيه ، لكن ذلك لايمكن إلا إذا علمنا كل واحد من أولئك الأقوام بأعيانهم ، وعلمنا بقاء كل واحد منهم إلى مابعد وفاة محمد صلى الله عليه وسلم ، وعلمنا حصول أقوالهم بأسرهم فى ذلك الاجماع ، ولما كان ذلك كالمتعذر امتنع التمسك بالاجماع

والجواب عن قوله الآية متروكة الظاهر : قلنا لانسلم فان قوله (وكذلك جعلنا كم أمة وسطاً) يقتضى أنه تعالى جعل كل واحد منهم عند اجتماعه مع غيره بهذه الصفة ، وعندنا أنهم فى كل أمر اجتمعوا عليه ، فان كل واحد منهم يكون عدلا فى ذلك الأمر ، بل إذا اختلفوا فعند ذلك قد يفعلون القبيح ، وإنما قلنا ان هذا خطاب معهم حال الاجتماع ، لأن قوله (جعلناكم) خطاب لمجموعهم لا لكل واحد منهم وحده ، على أنا وإن سلمنا أن هذا يقتضى كون كل واحدمنهم عدلا لكنا نقول ترك العمل به فى حق البعض لدليل قام عليه فوجب أن يبقى معمولا به فى حق الباقى وهذا معنى ماقال العلماء ، ليس المراد من الآية أن كلهم كذلك ، بل المراد أنه لابد وأن يوجدفيما بينهم من يكون بهذه الصفة ، فاذا كنا لانعلمهم بأعيانهم افتقرنا إلى اجتماع جماعتهم على القول والفعل لكى يدخل المعتبرون فى جملتهم ، مثاله أن الرسول عليه الصلاة والسلام إذا قال ان واحداً من أولاد فلان لابد وأن يكون مصيبا فى الرأى والتدبير فاذا لم نعلمه بعينه ووجدنا أولاده مجتمعين على رأى ، علمناه حقاً لأنه لابد وأن يوجد فيهم ذلك المحق ، فاما إذا اجتمعوا سوى الواحد على رأى لم نحكم بكونه حقاً لتجويز أن يكون الصواب مع ذلك الواحد الذى خالف ، ولهذا قال كثير من العلماء : انا لو ميزنا فى الأمة من كان مصيباً عمن كان مخطئاً ، كانت الحجة قائمة فى قول المصيب ولم نعتبر البتة بقول المخطىء قوله : لوكان المراد من كونهم وسطاً هو المراد من عدالتهم ، لزم أن يكون فعل العبد خلقاً لله تعالى

قلنا : هذا مذهبنا على ماتقدم بيانه ، قوله : لم قلتم ان اخبار الله تعالى عن عدالتهم وخيريتهم يقتضى اجتنابهم عن الصغائر ؟

قلنا : خبر الله تعالى صدق ، والخبر الصدق يقتضى حصول المخبر عنه ، وفعل الصغيرة ليس بخير ، فالجمع بينهما متناقض ، ولقائل أن يقول : الاخبار عن الشخص بأنه خير أعم من الاخبار عنه بأنه خير فى جميع الأمور ، أو فى بعض الأمور ، ولذلك فانه يصح تقسيمه إلى هذين القسمين فيقال : الخير إما أن يكون خيرا فى بعض الأمور دون البعض أو فى كل الأمور ، ومورد التقسيم مشترك بين القسمين ، فمن كان خيرا من بعض الوجوه دون البعض ، يصدق عليه أنه خير ، فاذن اخبار الله تعالى عن خيرية الأمة لا يقتضى إخباره تعالى عن خيريتهم فى كل الامور ،فثبت أن هذا لا ينافى اقدامهم على الكبائر فضلا عن الصغائر ، وكنا قد نصرنا هذه الدلالة فى أصول الفقه ، إلا أن هذا السؤال وارد عليها : أما السؤال الآخر فقد أجيب عنه بأن قوله (وكذلك جعلناكم أمة وسطا) خطاب لجميع الأمة أولها وآخرها ، من كان منهم موجودا وقت نزول هذه الآية ومن جاء بعدهم إلى قيام الساعة ، كما أن قوله (كتب عليكم القصاص ، كتب عليكم الصيام) يتناول الكل ، ولا يختص بالموجودين فى ذلك الوقت ، وكذلك سائر تكاليف الله تعالى وأوامره وزواجره ، خطاب لجميع الأمة

فان قيل : لو كان الأمر كذلك لكان هذا خطابا لجميع من يوجد إلى قيام الساعة ، فانما حكم لجماعتهم بالعدالة فمن أين حكمت لاهل كل عصر بالعدالة حتى جعلتهم حجة على من بعدهم ؟

قلنا :لانه تعالى لما جعلهم شهداء على الناس ، فلو اعتبرنا أول الأمة وآخرها بمجموعها فى كونها حجة على غيرها لزالت الفائدة إذ لم يبق بعد انقضائها من تكون الأمة حجة عليه ، فعلمنا أن المراد به أهل كل عصر ويجوز تسمية أهل العصر الواحد بالأمة ، فان الأمة : اسم للجماعة التى تؤم جهة واحدة ، ولا شك أن أهل كل عصر كذلك ولأنه تعالى قال (أمة وسطا) فعبر عنهم بلفظ النكرة ، ولا شك أن هذا يتناول أهل كل عصر

﴿المسئلة الخامسة﴾ اختلف الناس فى أن الشهادة المذكورة فى قوله تعالى (لتكونوا شهداء على الناس) تحصل فى الآخرة أو فى الدنيا

فالقول الأول : انها تقع فى الآخرة ، والذاهبون إلى هذا القول لهم وجهان :

الأول . وهو الذى عليه الأكثرون: أن هذه الأمة تشهد للانبياء على أممهم الذين يكذبونهم . روى أن الأمم يجحدون تبليغ الأنبياء ، فيطالب الله تعالى الأنبياء بالبينة على أنهم قد بلغوا وهو

أعلم ، فيؤتى بأمة محمد صلى الله عليه وسلم فيشهدون ، فتقول الأمم من أين عرفتم فيقولون : علمنا ذلك باخبار الله تعالى فى كتابه الناطق ، على لسان نبيه الصادق ، فيؤتى بمحمد عليه الصلاة والسلام ، فيسأل عن حال أمته فيزكيهم ، ويشهد بعدالتهم ، وذلك قوله (فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا) وقد طعن القاضى فى هذه الرواية من وجوه : أولها : أن مدارهذه الروايةعن أن الأمم يكذبون أنبياءهم ، وهذا بناء على أن أهل القيامة قد يكذبون ، وهذا باطل عند القاضى ، الا أنا ستتكلم على هذه المسألة فى سورة الأنعام فى تفسير قوله تعالى (ثم لم تكن فتنتهم إلا أن قالوا والله ربنا ما كنا مشركين ، انظر كيف كذبوا على أنفسهم) وثانيها : أن شهادة الأمة وشهادة الرسول مستندة فى الآخرة إلى شهادة الله تعالى على صدق الأنبياء ، وإذا كان كذلك فلم لم يشهد الله تعالى لهم بذلك ابتداء ؟

وجوابه : الحكمة فى ذلك تمييز أمة محمد صلى الله عليه وسلم فى الفضل عن سائر الأمم بالمبادرة إلى تصديق الله تعالى ، وتصديق جميع الأنبياء ، والايمان بهم جميعا ، فهم بالنسبة إلى سائر الأمم كالعدل بالنسبة إلى الفاسق ، فلذلك يقبل الله شهادتهم على سائر الأمم ، ولا يقبل شهادة الأمم عليهم اظهارا لعدالتهم ، وكشفا عن فضيلتهم ومنقبتهم . وثالثها : أن مثل هذه الأخبار لا تسمى شهادة وهذا ضعيف لقوله عليه الصلاة والسلام «إذا علمت مثل الشمس فاشهد» والشىء الذى أخبر الله تعالى عنه فهو معلوم مثل الشمس ، فوجب جواز الشهادة عليه

الوجه الثانى : قالوا معنى الآية : لتشهدوا على الناس بأعمالهم التى خالفوا الحق فيها قال ابن زيد الأشهاد أربعة : أولها : الملائكة الموكلون باثبات أعمال العباد ، قال الله تعالى (وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد) وقال (مايلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد) وقال (وإن عليكم لحافظين كراما كاتبين يعلمون ماتفعلون) وثانيها : شهادة الأنبياء ، وهو المراد بقوله تعالى حاكيا عن عيسى عليه السلام (وكنت عليهم شهيدا مادمت فيهم فلما توفيتنى كنت أنت الرقيب عليهم وأنت على كل شىء شهيد) وقال فى حق محمد صلى الله عليه وسلم وأمته فى هذه الآية (لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا) وقال (فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا) وثالثها : شهادة أمة محمد خاصة ، قال تعالى (وجىء بالنبيين والشهداء) وقال تعالى (ويوم يقوم الأشهاد) ورابعها : شهادة الجوارح وهى بمنزلة الاقرار بل أعجب منه ، قال تعالى (يوم تشهد عليهم ألسنتهم) الآية ، وقال (اليوم نختم على أفواههم) الآية

﴿القول الثانى﴾ أن أداء هذه الشهادة إنما يكون فى الدنيا ، وتقريره أن الشهادة والمشاهدة

والشهود هو الرؤية . يقال : شاهدت كذا إذا رأيته وأبصرته ، ولما كان بين الابصار بالعين وبين المعرفة بالقلب مناسبة شديدة ، لاجرم قدتسمى المعرفة التى فى القلب : مشاهدة وشهودا ، والعارف بالشيء : شاهدا ومشاهدا . ثم سميت الدلالة على الشيء : شاهدا على الشيء . لأنها هى التى بها صار الشاهد شاهدا ، ولما كان المخبر عن الشيء ، والمبين لحاله : جاريا مجرى الدليل على ذلك ، سمى ذلك المخبر أيضا شاهدا ، ثم اختص هذا اللفظ فى عرف الشرع بمن يخبر عن حقوق الناس بألفاظ مخصوصة على جهات مخصوصة ، إذا عرفت هذا فنقول : ان كل من عرف حال شيء وكشف عنه كان شاهدا عليه ، والله تعالى وصف هذه الأمة بالشهادة ، فهذه الشهادة إما أن تكون فى الآخرة أو فى الدنيا ، لا جائز أن تكون فى الآخرة لأن الله تعالى جعلهم عدولا فى الدنيا لأجل أن يكونوا شهداء ، وذلك يقتضى أن يكونوا شهداء فى الدنيا ، إنما قلنا انه تعالى جعلهم عدولا فى الدنيا ، لأنه تعالى قال (وكذلك جعلناكم أمة) وهذا إخبار عن الماضى فلا أقل من حصوله فى الحال ، وإنما قلنا ان ذلك يقتضى صيرورتهم شهودا فى الدنيا ، لأنه تعالى قال (وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس) رتب كونهم شهداء على صيرورتهم وسطا ترتيب الجزاء على الشرط ، فاذا حصل وصف كونهم وسطا فى الدنيا وجب أن يحصل وصف كونهم شهداء فى الدنيا

فان قيل : تحمل الشهادة لا يحصل إلا فى الدنيا ، ومتحمل الشهادة قد يسمى شاهدا ، وان كان الأداء لا يحصل إلا فى القيامة

قلنا: الشهادة المعتبرة فى الآية هى الأداء لا التحمل . بدليل أنه تعالى اعتبر العدالة فى هذه الشهادة والشهادة التى يعتبر فيها العدالة . هى الأداء لا التحمل . فثبت أن الآية تقتضى كون الأمة مؤدين للشهادة فى دار الدنيا ، وذلك يقتضى أن يكون مجموع الأمة إذا أخبروا عن شيء أن يكون قولهم حجة ، ولا معنى لقولنا الاجماع حجة إلا هذا ، فثبت أن الآية تدل على أن الاجماع حجة من هذا الوجه أيضا

واعلم أن الدليل الذى ذكرناه على صحة هذا القول لا يبطل القولين الأولين لأنا بينا بهذه الدلالة أن الأمة لابد وأن يكونوا شهودا فى الدنيا ، وهذا لا ينافى كونهم شهودا فى القيامة أيضا على الوجه الذى وردت الأخبار به ، فالحاصل أن قوله تعالى (لتكونوا شهداء على الناس) اشارة إلى أن قولهم عند الاجماع حجة من حيث أن قولهم : عند الاجماع يبين للناس الحق ، ويؤكد ذلك قوله تعالى (ويكون الرسول عليكم شهيدا) يعنى مؤديا ومبينا ، ثم لا يمتنع أن تحصل مع ذلك لهم الشهادة فى الآخرة فيجرى الواقع منهم فى الدنيا مجرى التحمل ، لأنهم إذا أثبتوا الحق عرفوا عنده من

وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ «١٤٣»

القابل ، ومن الراد ،ثم يشهدون بذلك يوم القيامة ، كما أن الشاهد على العقود يعرف ماالذى تم، وما الذى لم يتم ، ثم يشهد بذلك عند الحاكم

﴿المسئلة السادسة﴾ دلت الآية على أن من ظهر كفره وفسقه ، نحو المشبهة والخوارج والروافض فانه لايعتد به فى الاجماع ، لأن الله تعالى إنما جعل الشهداء من وصفهم بالعدالة والخيرية ، ولا يختلف فى ذلك الحكم من فسق أو كفر بقول أو فعل ، ومن كفر برد النص أو كفر بالتأويل

﴿المسئلة السابعة﴾ إنما قال (شهداء على الناس) ولم يقل : شهداء للناس لأن قولهم يقتضى التكليف إما بقول وإما بفعل ، وذلك عليه لا له فى الحال

فان قيل:لم أخرت صلة الشهادة أولا وقدمت آخرا ؟

قلنا:لأن الغرض فى الأول إثبات شهادتهم على الأمم . وفى الآخر : الاختصاص بكون الرسول شهيدا عليهم

قوله تعالى ﴿وما جعلنا القبلة التى كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه وإن كانت لكبيرة إلا على الذين هدى الله وماكان الله ليضيع إيمانكم إن الله بالناس لرؤف رحيم﴾

اعلم أن قوله (وما جعلنا) معناه ماشرعنا وما حكمنا . كقوله (ماجعل الله من بحيرة) أى ما شرعها ولا جعلها دينا . وقوله (كنت عليها)أى كنت معتقدا لاستقبالها . كقول القائل : كان لفلان على فلان دين . وقوله (التى كنت عليها) ليس بصفة للقبلة ، إنما هو ثانى مفعولى جعل ، يريد (وماجعلنا القبلة) الجهة التى كنت عليها . ثم ههنا وجهان : الاول : أن يكون هذاالكلام بيانا للحكمة فى جعل القبلة . وذلك لأنه عليه الصلاة والسلام كان يصلى بمكة إلى الكعبة ، ثم أمر بالصلاة إلى بيت المقدس بعد الهجرة ، تأليفا لليهود ، ثم حول الى الكعبة ، فنقول : وما جعلنا القبلة : الجهة التى كنت عليها أولا . يعنى : وما رددناك اليها الا امتحانا

للناس وابتلاء . الثانى : يجوز أن يكون قوله (التى كنت عليها) لسانا للحكمة فى جعل بيت المقدس قبلة يعنى ان أصل أمرك أن تستقبل الكعبة ، وأن استقبالك بيت المقدس كان أمرا عارضا لغرض وإنما جعلنا القبلة الجهة التى كنت عليها قبل وقتك هذا ، وهى ببت المقدس ، لنمتحن الناس وننظر من يتبع الرسول ومن لا يتبعه وينفر عنه ، وههنا وجه ثالث ذكره أبو مسلم فقال : لولا الروايات لم تدل الآية على قبلة من قبل كان الرسول عليه الصلاة والسلام عليها ، لأنه قد يقال (كنت) بمعنى صرت . كقوله تعالى (كنتم خير أمة) وقد يقال : «كان» فى معنى : لم يزل . كقوله تعالى (وكان الله عزيزا حكيما) فلا يمتنع أن يراد بقوله (وما جعلنا القبلة التى كنت عليها) أى التى لم تزل عليها . وهى الكعبة إلا كذا وكذا ،

أما قوله ﴿الا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اللام فى قوله (الا لنعلم) لام الغرض والكلام فى أنه هل يصح الغرض على الله أولا يصح ، وبتقدير أن لا يصح فكيف تأويل هذا الكلام فقد تقدم

﴿المسألة الثانية﴾ وما جعلنا كذا وكذا إلا لنعلم كذا يوهم أن العلم بذلك الشىء لم يكن حاصلا فهو فعل ذلك الفعل ليحصل له ذلك العلم ، وهذا يقتضى أن الله تعالى لم يعلم تلك الأشياء قبل وقوعها ونظيره فى الاشكال قوله (ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين) وقوله (الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا) وقوله (لعله يتذكر أو يخشى) وقوله (فليعلمن الله الذين صدقوا) وقوله (أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين) وقوله (وما كان له عليهم من سلطان إلا لنعلم من يؤمن بالآخرة) والكلام فى هذه المسألة قد مر مستقصى فى قوله (وإذ ابتلى) والمفسرون أجابوا عنه من وجوه : أحدها : أن قوله (إلا لنعلم) معناه : إلا ليعلم حزبنا من النبيين والمؤمنين . كما يقول الملك : فتحنا البلدة الفلانية . بمعنى : فتحها أولياؤنا . ومنه يقال : فتح عمر السواد ومنه قوله عليه الصلاة والسلام فيما يحكيه عن ربه «استقرضت عبدى فلم يقرضنى ، وشتمنى ولم يكن ينبغى له أن يشتمنى يقول وادهراه وأنا الدهر» وفى الحديث «من أهان لى ولياً فقد أهاننى» وثانيها : معناه ليحصل المعدوم فيصير موجوداً ، ثم إذا صار موجوداً علمه الله موجوداً ، فانه قبل وجوده يستحيل أن يعلمه الله موجوداً ، فقوله (إلا لنعلم) معناه : إلا لنعلمه موجوداً . فان قيل : فهذا يقتضى حدوث العلم . قلنا : اختلفوا فى أن العلم بأن الشىء سيوجد هل هو علم بوجوده إذا وجد الخلاف فيه مشهور . وثالثها : إلا لنميز هؤلاء من هؤلاء بانكشاف ما فى قلوبهم من الاخلاص والنفاق ، فيعلم المؤمنون من يوالون منهم ومن يعادون ، فسمى التمييز علماً ، لأنه أحد فوائد العلم وثمراته . ورابعها : (إلا لنعلم)

معناه : إلا لنرى . ومجاز هذا أن العرب تضع العلم مكان الرؤية ، والرؤية مكان العلم ، كقوله (ألم تر كيف) ورأيت ، وعلمت ، وشهدت ، ألفاظ متعاقبة . وخامسها : ماذهب إليه الفراء : وهو أن حدوث العلم فى هذه الآية راجع إلى المخاطبين ، ومثاله أن جاهلا وعاقلا اجتمعا ، فيقول الجاهل : الحطب يحرق النار . ويقول العاقل : بل النار تحرق الحطب ، وسنجمع بينهما لنعلم أيهما يحرق صاحبه . معناه : لنعلم أينا الجاهل . فكذلك قوله (الا لنعلم) أى الا لتعلموا والغرض من هذا الجنس من الكلام : الاستمالة والرفق فى الخطاب ، كقوله (وإنا أو إيا كم لعلى هدى) فأضاف الكلام الموهم للشك إلى نفسه ترقيقاً للخطاب ورفقاً بالمخاطب ، فكذا قوله (الا لنعلم) وسادسها : نعاملكم معاملة المختبر الذى كأنه لا يعلم ، إذ العدل يوجب ذلك . وسابعها : أن العلم صلة زائدة ؛ فقوله (الا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه) معناه : الا ليحصل اتباع المتبعين ، وانقلاب المنقلبين ، ونظيره قولك فى الشىء الذى تنفيه عن نفسك : ماعلم الله هذا منى . أى : ماكان هذا منى. والمعنى : أنه لو كان لعلمه الله .

﴿المسألة الثالثة﴾ اختلفوا فى أن هذه المحنة حصلت بسبب تعيين القبلة أو بسبب تحويلها ، فمن الناس من قال : إنما حصلت بسبب تعيين القبلة لأنه عليه الصلاة والسلام كان يصلى إلى الكعبة ، فلما جاء المدينة صلى إلى بيت المقدس ، فشق ذلك على العرب من حيث انه ترك قبلتهم ، ثم انه لما حوله مرة أخرى إلى الكعبة شق ذلك على اليهود ، من حيث انه ترك قبلتهم ، وأما الأكثرون من أهل التحقيق قالوا : هذه المحنة إنما حصلت بسبب التحويل ، فانهم قالوا : إن محمداً صلى الله عليه وسلم لو كان على يقين من أمره لما تغير رأيه . روى القفال عن ابن جريج أنه قال : بلغنى أنه رجع ناس ممن أسلم ، وقالوا مرة ههنا ومرة ههنا . وقال السدى : لما توجه النبى عليه الصلاة والسلام نحو المسجد الحرام : اختلف الناس فقال المنافقون : ما بالهم كانوا على قبلة ثم تركوها . وقال المسلمون : لسنا نعلم حال إخواننا الذين ماتوا وهم يصلون نحو بيت المقدس . وقال آخرون : اشتاق إلى بلد أبيه ومولده . وقال المشركون : تحير فى دينه

واعلم أن هذا القول الأخير أولى لأن الشبهة فى أمر النسخ أعظم من الشبهة الحاصلة بسبب تعيين القبلة ، وقد وصفها الله تعالى بالكبيرة فقال (وان كانت لكبيرة إلا على الذين هدى الله) فكان حمله عليه أولى .

﴿المسألة الرابعة﴾ قوله (ممن ينقلب على عقبيه) استعارة . ومعناه : من يكفر بالله ورسوله . ووجه الاستعارة أن المنقلب على عقبيه قد ترك ما بين يديه وأدبر عنه ، فلما تركوا الايمان

والدلائل ، صاروا بمنزلة المدبر عما بين يديه ، فوصفوا بذلك ، كما قال الله تعالى (ثم أدبر واستكبر) وكما قال (كذب وتولى) وكل ذلك تشبيه ، أما قوله تعالى (وان كانت) ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ «ان» المكسورة الخفيفة . معناها على أربعة أوجه : جزاء ، ومخففة من الثقيلة ،وجحد ، وزائدة ، أما الجزاء فهى تفيد ربط إحدى الجملتين بالأخرى ،فالمستلزم هو الشرط ، واللازم هو الجزاء ، كقولك : إن جئتنى أكرمتك . وأما الثانية وهى المخففة من الثقيلة ، فهى تفيد توكيد المعنى فى الجمله ، بمنزلة «ان» المشددة . كقولك : ان زيداً لقائم . قال الله تعالى (ان كل نفس لما عليها حافظ) وقال (ان كان وعد ربنا لمفعولا) ومثله فى القرآن كثير ، والغرض فى تخفيفها إيلاؤها ما لم يجز أن يليها من الفعل ، وانما لزمت اللام هذه المخففة للعوض عما حذف منها ، والفرق بينها وبين التى للجحد فى قوله تعالى (إن الكافرون إلا فى غرور) وقوله (ان أتبع إلا ما يوحى إلى) إذ كانت كل واحدة منهما يليها الاسم والفعل جميعا كما وصفنا ، وأما الثالثة وهى التى للجحد ، كقوله (ان الحكم إلا لله) وقال (إن تتبعون إلا الظن) وقال (ولئن زالتا إن أمسكهما) أى ما يمسكهما ، وأما الرابعة وهى الزائدة فكقولك : ما ان رأيت زيدا .

إذا عرفت هذا فنقول «ان» فى قوله (وان كانت لكبيرة) هى المخففة التى تلزمها اللام ، والغرض منها توكيد المعنى فى الجملة

﴿المسألة الثانية﴾ الضمير فى قوله (كانت) الى أى شىء يعود ؟ فيه وجهان : الأول : أنه يعود إلى القبلة . لأنه لابد له من مذكور سابق ، وما ذاك إلا القبلة . فى قوله (وما جعلنا القبلة التى كنت عليها) الثانى : أنه عائد إلى ما دل عليه الكلام السابق ، وهى مفارقة القبلة ، والتأنيث للتولية لأنه قال (ما ولاهم عن قبلتهم التى كانوا عليها) ثم قال عطفا على هذا (وان كانت لكبيرة) أى وان كانت التولية ، لأن قوله (ماولاهم) يدل على التولية كما قيل فى قوله تعالى (ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وإنه لفسق) ويحتمل أن يكون المعنى : وإن كانت هذه الفعلة . نظيره قوله:فبها ونعمت

واعلم أن هذا البحث متفرع على المسألة التى قدمناها ، وهى أن الامتحان والابتلاء حصل بنفس القبلة ، أو بتحويل القبلة ، وقد بينا أن الثانى أولى ، لأن الاشكال الحاصل بسبب النسخ أقوى من الاشكال الحاصل بسبب تلك الجهات . ولهذا وصفه الله تعالى بالكبيرة فى قوله (وإن كانت لكبيرة)

أما قوله تعالى ﴿لكبيرة﴾ فالمعنى: لثقيلة شاقة مستنكرة كقوله (كبرت كلمة تخرج من أفواههم) أى : عظمت الفرية بذلك . وقال الله تعالى (سبحانك هذا بهتان عظيم) وقال (إن ذلكم كان عندالله

عظيما) ثم انا إن قلنا الامتحان وقع بنفس القبلة . قلنا إن تركها ثقيل عليهم ، لأن ذلك يقتضى ترك الالف والعادة ، والاعراض عن طريقة الآباء والأسلاف ، وإن قلنا : الامتحان وقع بتحريف القبلة ، قلنا: إنها لثقيلة من حيث ان الانسان لا يمكنه أن يعرف أن ذلك حق إلا بعد أن عرف مسألة النسخ وتخلص عما فيها من السؤالات ، وذلك أمر ثقيل صعب ، إلا على من هداه الله تعالى حتى عرف أنه لا يستنكر نقل القبلة من جهة إلى جهة ، كما لا يستنكر نقله إياهم من حال إلى حال ، فى الصحة والسقم ، والغنى والفقر ، فمن اهتدى لهذا النظر ، ازداد بصره ، ومن سفه واتبع الهوى وظواهر الأمور ، ثقلت عليه هذه المسألة

أما قوله ﴿الا على الذين هدى الله﴾ فاحتج الأصحاب بهذه الآية فى مسألة خلق الأعمال ، فقالوا المراد من الهداية إما الدعوة أو وضع الدلالة ، أو خلق المعرفة ؛ والوجهان الأولان ههنا باطلان وذلك لأنه تعالى حكم بكونها ثقيلة على الكل إلا على الذين هدى الله ، فوجب أن يقال : ان الذى هداه الله لا يثقل ذلك عليه ، والهداية بمعنى الدعوة ، ووضع الدلائل عامة فى حق الكل ، فوجب أن لا يثقل ذلك على أحد من الكفار ، فلما ثقل عليهم علمنا أن المراد من الهداية ههنا خلق المعرفة والعلم ، وهو المطلوب .

قالت المعتزلة : الجواب عنه من ثلاثة أوجه : أحدها : أن الله تعالى ذكرهم على طريق المدح فخصهم بذلك : وثانيها : أراد به الاهتداء . وثالثها : أنهم الذين انتفعوا بهدى الله ، فغيرهم كانه لم يعتد بهم

والجواب عن الكل : أنه ترك للظاهر فيكون على خلاف الأصل والله أعلم

أما قوله تعالى ﴿وما كان الله ليضيع إيمانكم﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ أن رجالا من المسلمين ، كأبى أمامة وسعد بن زرارة ، والبراء بن عازب ، والبراء بن معرور ، وغيرهم ماتوا على القبلة الأولى ، فقال عشائرهم : يارسول الله توفى إخواننا على القبلة الأولى فكيف حالهم ؟ فأنزل الله تعالى هذه الآية .

واعلم أنه لا بد من هذا السبب ، والا لم يتصل بعض الكلام ببعض ، ووجه تقرير الاشكال أن الذين لم يجوزوا النسخ الا مع البداء يقولون : انه لما تغير الحكم وجب أن يكون الحكم مفسدة وباطلا ، فوقع فى قلبهم بناء على هذا السؤال أن تلك الصلوات التى أتوا بها متوجهين إلى بيت المقدس كانت ضائعة ، ثم ان الله تعالى أجاب عن هذا الاشكال ، وبين أن النسخ نقل من مصلحة إلى مصلحة ، ومن تكليف إلى تكليف ، والاول كالثانى فى أن القائم به متمسك بالدين ، وأن من هذا

حاله فانه لا يضيع أجره ، ونظيره : ما سألوا بعد تحريم الخمر عمن مات وكان يشربها ، فأنزل الله تعالى (ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح) فعرفهم الله تعالى أنه لا جناح عليهم فيما مضى ، لما كان ذلك باباحة الله تعالى

فان قيل : إذا كان ذلك الشك إنما تولد من تجويز البداء على الله تعالى ، فكيف يليق ذلك بالصحابة ؟

قلنا: الجواب عنه من وجوه : أحدها : أن ذلك الشك وقع لمنافق ، فذكر الله تعالى ذلك ليذكره المسلمون جوابا لسؤال ذلك المنافق . وثانيها : لعلهم اعتقدوا أن الصلاة إلى الكعبة أفضل، فقالوا ليت اخواننا ممن مات أدرك ذلك ، فذكر الله تعالى هذا الكلام جوابا عن ذلك . وثالثها : لعله تعالى ذكر هذا الكلام ليكون دافعاً لذلك السؤال لو خطر ببالهم

﴿القول الثانى﴾ وهو قول ابن زيد : أن الله تعالى إذا علم أن الصلاح فى نقلكم من بيت المقدس إلى الكعبة فلو أقركم على الصلاة إلى بيت المقدس ،كان ذلك إضاعة منه لصلاتكم ، لأنها تكون على هذا التقدير خالية عن المصالح ، فتكون ضائعة ، والله تعالى لا يفعل ذلك

﴿القول الثالث﴾ انه تعالى لما ذكر ما عليهم من المشقة فى هذا التحويل ، عقبه بذكر مالهم عنده من الثواب ، وأنه لا يضيع ما عملوه وهذا قول الحسن

﴿القول الرابع﴾ كأنه تعالى قال : وفقتكم لقبول هذا التكليف لئلا يضيع إيمانكم فانهم لو ردوا هذا التكليف لكفروا ، ولو كفروا لضاع إيمانهم ، فقال (وما كان الله ليضيع إيمانكم فلاجرم وفقكم لقبول هذا التكليف وأعانكم عليه

﴿المسئلة الثانية﴾ اختلفوا فى أن قوله (وما كان الله ليضيع إيمانكم) خطاب مع من ؟ على قولين . الأول : أنه مع المؤمنين . وذكر القفال على هذا القول وجوها أربعة : الأول : أن الله خاطب به المؤمنين الذين كانوا موجودين حينئذ ، وذلك جواب عما سألوه من قبل . الثانى : أنهم سألوا عمن مات قبل نسخ القبلة ، فأجابهم الله تعالى بقوله (وما كان الله ليضيع إيمانكم) أى وإذا كان إيمانكم الماضى قبل النسخ لا يضيعه الله فكذلك إيمان من مات قبل النسخ ، الثالث : يجوز أن يكون الاحياء قد توهموا أن ذلك لما نسخ بطل ، وكان ما يؤتى به بعد النسخ من الصلاة إلى الكعبة كفارة لما سلف ، واستغنوا عن السؤال عن أمر أنفسهم لهذا الضرب من التأويل . فسألوا عن إخوانهم الذين ماتوا ولم يأتوا بما يكفر ما سلف . فقيل (وما كان الله ليضيع إيمانكم) والمراد أهل ملتكم . كقوله لليهود الحاضرين فى زمان محمد صلى الله عليه وسلم (وإذ قتلتم نفسا ،

وإذ فرقنا بكم البحر) الرابع: يجوز أن يكون السؤال واقعا عن الأحياء والأموات معاً، فانهم أشفقوا على ماكان من صلاتهم أن يبطل ثوابهم، وكان الاشفاق واقعاً فى الفريقين. فقيل :إيمانكم للاحياء والأموات . اذ من شأن العرب اذا أخبروا عن حاضر وغائب أن يغلبوا الخطاب فيقولوا كنت أنت وفلان الغائب فعلتما . والله أعلم

القول الثانى: قول أبى مسلم . وهو أنه يحتمل أن يكون ذلك خطابا لأهل الكتاب . والمراد بالايمان: صلاتهم وطاعتهم قبل البعثة ثم نسخ. وانما اختار أبو مسلم هذا القول لئلا يلزمه وقوع النسخ فى شرعنا

﴿المسألة الثالثة﴾ استدلت المعتزلة بقوله (وماكان الله ليضيع إيمانكم) على أن الايمان اسم لفعل الطاعات . فانه تعالى أراد بالايمان ههنا الصلاة

والجواب: لانسلم أن المراد من الايمان ههنا الصلاة ، بل المراد منه التصديق والاقرار فكانه تعالى قال:انه لايضيع تصديقكم بوجوب تلك الصلاة.سلمنا أن المراد من الايمان ههنا الصلاة ولكن الصلاة أعظم آثار الايمان وأشرف نتائجه وفوائده . فجاز إطلاق اسم الايمان على الصلاة على سبيل الاستعارة من هذه الجهة

﴿المسألة الرابعة﴾ قوله (وما كان ليضيع إيمانكم) أى لايضيع ثواب إيمانكم لان الايمان قد انقضى وفنى . وما كان كذلك استحال حفظه واضاعته . إلا أن استحقاق الثواب قائم بعد انقضائه . فصح حفظه وإضاعته . وهو كقوله تعالى (أنى لا أضيع عمل عامل منكم)

أما قوله (إن الله بالناس لرؤف رحيم) ففيه مسائل :

﴿المسأله الأولى﴾ قال القفال رحمه الله:الفرق بين الرأفة والرحمة أن الرأفة مبالغة فى رحمة خاصة ، وهى دفع المكروه وإزالة الضرر كقوله (ولا تأخذكم بهما رأفة فى دين الله) أى لاترأفوا بهما فترفعوا الجلد عنهما ، وأما الرحمة فانها اسم جامع يدخل فيه ذلك المعنى ، ويدخل فيه الافضال والانعام ، وقد سمى الله تعالى المطر رحمة فقال (وهو الذى يرسل الرياح بشراً بين يدى رحمته) لأنه افضال من الله وانعام ، فذكر الله تعالى الرأفة أولا بمعنى أنه لايضيع أعمالهم ، ويخفف المحن عنهم ، ثم ذكر الرحمة لتكون أعم وأشمل ، ولا تختص رحمته بذلك النوع بل هو رحيم من حيث أنه دافع للمضار التى هى الرأفة وجالب للمنافع معاً

﴿المسألة الثانية﴾ ذكروا فى وجه تعلق هذين الاسمين بما قبلهما وجوها: أحدها: أنه تعالى لما أخبر أنه لايضيع إيمانهم قال (إن الله بالناس لرؤف رحيم) والرؤف والرحيم كيف يتصور منه

قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِى السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ «١٤٤»

هذه الاضاعة : وثانيها : أنه رؤف رحيم فلذلك ينقلكم من شرع إلى شرع آخر وهو أصلح لكم وأنفع فى الدين والدنيا . وثالثها : قال (وإن كانت لكبيرة إلا على الذين هدى الله) فكأنه تعالى قال : وإنما هداهم الله لأنه رؤف رحيم

﴿المسألة الثالثة﴾ قرأ أبو عمرو وحمزة والكسائى وأبو بكر عن عاصم «رؤف رحيم» مهموزاً غير مشبع على وزن : رعف . والباقون «رؤف» مثقلا مهموزاً مشبعاً على وزن : رعوف . وفيه أربع لغات : رئف ، أيضاً كحذر . وزأف ، على وزن فعل

﴿المسألة الرابعة﴾ استدلت المعتزلة بهذه الآية على أنه تعالى لا يخلق الكفر ولا الفساد، قالوا لأنه تعالى بين أنه بالناس لرؤوف رحيم ، والكفار من الناس فوجب أن يكون رؤفا رحيما بهم ، وإنما يكون كذلك لو لم يخلق فيهم الكفر الذى يجرهم إلى العقاب الدائم والعذاب السرمدى ، ولو لم يكلفهم مالا يطيقون فانه تعالى لوكان مع مثل هذا الاضرار رؤفا رحيما فعلى أى طريق يتصور أن لا يكون رؤفا رحيما ، واعلم أن الكلام عليه قد تقدم مراراً والله أعلم

قوله تعالى ﴿قد نرى تقلب وجهك فى السماء فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره وإن الذين أوتوا الكتاب ليعلمون أنه الحق من ربهم وما الله بغافل عما يعملون﴾

اعلم أن قوله : (قد نرى تقلب وجهك فى السماء) فيه قولان :

﴿القول الأول﴾ وهو المشهور الذى عليه أكثر المفسرين أن ذلك كان لانتظار تحويله من بيت المقدس إلى الكعبة ، والقائلون بهذا القول ذكروا وجوها : أحدها : أنه كان يكره التوجه إلى بيت المقدس ، ويحب التوجه إلى الكعبة ، إلا أنه ماكان يتكلم بذلك ، فكان يقلب وجهه فى السماء لهذا المعنى ، روى عن ابن عباس أنه قال «ياجبريل وددت أن الله تعالى صرفنى عن قبلة اليهود إلى غيرها فقد كرهتها» فقال له جبريل «أنا عبد مثلك فاسأل ربك ذلك» فجعل رسول الله صلى الله

عليه وسلم يديم النظر إلى السماء رجاء مجىء جبريل بما سأل فأنزل الله تعالى هذه الآية ، وهؤلاء ذكروا فى سبب هذه المحنة أمورا : الأول : أن اليهود كانوا يقولون : انه يخالفنا ثم انه يتبع قبلتنا ولولا نحن لم يدر أين يستقبل . فعند ذلك كره أن يتوجه إلى قبلتهم . الثانى : أن الكعبة كانت قبلة ابراهيم . الثالث : أنه عليه السلام كان يقدر أن يصير ذلك سبباً لاستمالة العرب ولدخولهم فى الاسلام . الرابع : أنه عليه السلام أحب أن يحصل هذا الشرف للمسجد الذى فى بلدته ومنشئه لا فى مسجد آخر ، واعترض القاضى على هذا الوجه وقال : انه لا يليق به عليه السلام أن يكره قبلة أمر أن يصلى اليها ، وأن يحب أن يحوله ربه عنها إلى قبلة يهواها بطبعه ، ويميل اليها بحسب شهوته ، لأنه عليه السلام علم وعلم أن اصلاح فى خلاف الطباع والميل . واعلم أن هذا التأويل قليل التحصيل ، لأن المستنكر من الرسول أن يعرض عما أمره الله تعالى به ، ويشتغل بما يدعوه طبعه اليه ، فأما أن يميل قلبه إلى شىء فيتمنى فى قلبه أن يأذن الله له فيه ، فذلك مما لا إنكار عليه ، لاسيما إذا لم ينطق به ، وأى بعد فى أن يميل طبع الرسول إلى شىء فيتمنى فى قلبه أن يأذن الله له فيه ، وهذا مما لا استبعاد فيه بوجه من الوجوه

﴿الوجه الثانى﴾ أنه عليه السلام قد استأذن جبريل عليه السلام فى أن يدعو الله تعالى بذلك فأخبره جبريل بأن الله قد أذن له فى هذا الدعاء ، وذلك لأن الأنبياء لا يسألون الله تعالى شيئاً إلا باذن منه ، لئلا يسألوا مالاصلاح فيه فلا يجابوا اليه ، فيفضى ذلك إلى تحقير شأنهم ، فلما أذن الله تعالى له فى الاجابة علم أنه يستجاب اليه ، فكان يقلب وجهه فى السماء ينتظر مجىء جبريل عليه السلام بالوحى فى الاجابة

﴿الوجه الثالث﴾ قال الحسن : إن جبريل عليه السلام أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم يخبره أن الله تعالى سيحول القبلة عن بيت المقدس إلى قبلة أخرى ، ولم يبين له إلى أى موضع يحولها ، ولم تكن قبلة أحب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم من الكعبة فكان رسول الله يقلب وجهه فى السماء ينتظر الوحى ، لأنه عليه السلام علم أن الله تعالى لايتركه بغير صلاة ، فأتاه جبريل عليه السلام فأمره أن يصلى نحو الكعبة ، والقائلون بهذا الوجه اختلفوا فمنهم من قال انه عليه السلام منع من استقبال بيت المقدس ولم يعين له القبلة ، فكان يخاف أن يرد وقت الصلاة ولم تظهر القبلة فتتأخر صلاته فلذلك كان يقلب وجهه عن الاصم . وقال آخرون : بل وعد بذلك وقبلة بيت المقدس باقية بحيث تجوز الصلاة اليها ، لكن لاجل الوعد كان يتوقع ذلك ، ولأنه كان يرجو عند التحويل عن بيت المقدس إلى الكعبة وجوها كثيرة من المصالح الدينية ، نحو : رغبة العرب فى الاسلام ، والمباينة

عن اليهود ، وتمييز الموافق من المنافق ، فلهذا كان يقلب وجهه . وهذا الوجه أولى ، وإلا لما كانت القبلة الثانية ناسخة للأولى ، بل كانت مبتدأة ، والمفسرون أجمعوا على أنها ناسخة للأولى ، ولأنه لا يجوز أن يؤمر بالصلاة إلا مع بيان موضع التوجه . الرابع : أن تقلب وجهه فى السماء هو الدعاء

﴿القول الثانى﴾ وهو قول أبى مسلم الاصفهانى . قالوا لولا الأخبار التى دلت على هذا القول وإلا فلفظ الآية يحتمل وجهاً آخر ، وهو أنه يحتمل أنه عليه السلام إنما كان يقلب وجهه فى أول مقدمه المدينة ، فقد روى أنه عليه السلام كان إذا صلى بمكة جعل الكعبة بينه وبين بيت المقدس ، وهذه صلاة إلى الكعبة فلما هاجر لم يعلم أين يتوجه فانتظر أمر الله تعالى حتى نزل قوله (فول وجهك شطر المسجد الحرام)

﴿المسألة الثانية﴾ اختلفوا فى صلاته إلى بيت المقدس ، فقال قوم : كان بمكة يصلى إلى الكعبة فلما صار إلى المدينة أمر بالتوجه إلى بيت المقدس سبعة عشر شهراً ، وقال قوم : بل كان بمكة يصلى إلى بيت المقدس ، إلا أنه يجعل الكعبة بينه وبينها : وقال قوم : بل كان يصلى إلى بيت المقدس فقط وبالمدينة أولا سبعة عشر شهراً ، ثم أمره الله تعالى بالتوجه إلى الكعبة لما فيه من الصلاح

﴿المسألة الثالثة﴾ اختلفوا فى توجه النبى صلى الله عليه وسلم إلى بيت المقدس هل كان فرضاً لا يجوز غيره ، أو كان النبى صلى الله عليه وسلم مخيراً فى توجهه إليه وإلى غيره . فقال الربيع ابن أنس : قد كان مخيراً فى ذلك وقال ابن عباس : كان التوجه إليه فرضاً محققاً بلا تخيير

واعلم أنه على أى الوجهين كان قد صار منسوخا ، واحتج الذاهبون إلى القول الأول بالقرآن والخبر أما القرآن فقوله تعالى (ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه) وذلك يقتضى كونه مخيرا فى التوجه الى أى جهة شاء . وأما الخبر فما روى أبو بكر الرازى فى كتاب أحكام القرآن أن نفراً قصدوا الرسول عليه الصلاة والسلام من المدينة الى مكة للبيعة قبل الهجرة ، وكان فيهم البراء بن معرور ، فتوجه بصلاته الى الكعبة فى طريقه ، وأبى الآخرون وقالوا : انه عليه السلام يتوجه الى بيت المقدس ، فلما قدموا مكة سألوا النبى صلى الله عليه وسلم ، فقال له : قد كنت على قبلة - يعنى بيت المقدس - لو ثبت عليها أجزأك ، ولم يأمره باستئناف الصلاة فدل على أنهم قد كانوا مخيرين ، واحتج الذاهبون الى القول الثانى بأنه تعالى قال (فلنولينك قبلة ترضاها) فدل على أنه عليه السلام ما كان يرتضى القبلة الأولى ، فلو كان مخيرا بينها وبين الكعبة ما كان يتوجه اليها ، فحيث توجه اليها مع أنه كان ما يرتضيها علمنا أنه ما كان مخيرا بينها وبين الكعبة

﴿المسألة الرابعة﴾ المشهور أن التوجه الى بيت المقدس إنما صار منسوخا بالأمر بالتوجه الى

الكعبة ، ومن الناس من قال : التوجه الى بيت المقدس صار منسوخا بقوله تعالى (ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله) ثم ان ذلك صار منسوخا بقوله (فول وجهك شطر المسجد الحرام) واحتجوا عليه بالقرآن والأثر . أما القرآن فهو أنه تعالى ذكر أولا قوله (ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله) ثم ذكر بعد (سيقول السفهاء من الناس ماولاهم عن قبلتهم التى كانوا عليها) ثم ذكر بعده (فول وجهك شطر المسجد الحرام) وهذا الترتيب يقتضى صحة المذهب الذى قلناه بأن التوجه الى بيت المقدس صار منسوخا بقوله (فول وجهك شطر المسجد الحرام) فلزم أن يكون قوله تعالى (سيقول السفهاء من الناس) متأخرا فى النزول والدرجة عن قوله تعالى (فول وجهك شطر المسجد الحرام) فحينئذ يكون تقديمه عليه فى الترتيب على خلاف الأصل ، فثبت ما قلناه ، وأما الأثر فما روى عن ابن عباس أن أمر القبلة أول ما نسخ من القرآن ، والأمر بالتوجه الى بيت المقدس غير مذكور فى القرآن . إنما المذكور فى القرآن (ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله) فوجب أن يكون قوله (فول وجهك شطر المسجد الحرام) ناسخا لذلك ، لا للأمر بالتوجه الى بيت المقدس

أما قوله ﴿فلنولينك قبلة ترضاها﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ (فلنولينك) فلنعطينك ولنمكننك من استقبالها من قولك : وليته كذا . إذا جعلته والياً له . أو فلنجعلنك تلى سمتها دون سمت بيت المقدس

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (ترضاها) فيه وجوه : أحدها :ترضاها تحبها وتميل اليها ، لأن الكعبة كانت أحب اليه من غيرها بحسب ميل الطبع ، قال القاضى : هذا لايجوز فانه من المحال أن يقول الله تعالى : فلنولينك قبلة يميل طبعك اليها . لأن ذلك يقدح فى حكمته تعالى فيما يكلف ، ويقدح فى حال النبى عليه الصلاة والسلام فيما يريده فى حال التكليف ، وهذا الاعتراض ضعيف لأن الطعن إنما يتوجه لو قال الله تعالى : انا حولناك إلى القبلة التى مال طبعك اليها بمجرد ميل طبعك فأما لو قال : انا حولناك إلى القبلة التى مال طبعك اليها لأجل أن الحكمة والمصلحة وافقت ميل طبعك فأى ضرر يلزم منه وقال عليه الصلاة والسلام «وجعلت قرة عينى فى الصلاة» فكان طبعه يميل إلى الصلاة مع أن المصلحة كانت موافقة لذلك . وثانيها (قبلة ترضاها) أى تحبها بسبب اشتمالها على المصالح الدينية . وثالثها : قال الأصم : أى كل جهة وجهك الله اليها فهى لك رضا لايجوز أن تسخط ، كما فعل من انقلب على عقبيه من العرب الذين كانوا قد أسلموا ، فلما تحولت القبلة ارتدوا . ورابعها (ترضاها) أى ترضى عاقبتها لأنك تعرف بها من يتبعك للاسلام ، ممن يتبعك لغير ذلك . من دنيا يصيبها أو مال يكتسبه

أما قوله تعالى ﴿فول وجهك شطر المسجد الحرام﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ المراد من الوجه ههنا جملة بدن الانسان لأن الواجب على الانسان أن يستقبل القبلة بجملته لا بوجهه فقط ، والوجه يذكر ويراد به نفس الشىء لأن الوجه أشرف الأعضاء ، ولأن بالوجه تميز بعض الناس عن بعض ، فلهذا السبب قد يعبر عن كل الذات بالوجه

﴿المسألة الثانية﴾ قال أهل اللغة: الشطر . اسم مشترك يقع على معنيين : أحدهما : النصف . يقال : شطرت الشىء أى جعلته نصفين ، ويقال فى المثل : احلب حلباً لك شطره . أى نصفه والثانى: نحوه وتلقاءه وجهته ، واستشهد الشافعى رضى الله عنه فى كتاب الرسالة على هذا بأبيات أربعة قال خفاف بن ندبة :

ألا من مبلغ عمرا رسولا وما تغنى الرسالة شطر عمرو

وقال ساعدة بن جؤية :

أقول لأم زنباع : أقيمى صدور العيس شطر بنى تميم

وقال لقيط الأيادى :

وقد أظلكم من شطر شعركم هول له ظلم يغشاكم قطعا

وقال آخر : ان العسير بها داء مخامرها فشطرها بصر العينين مسحور

قال الشافعى رضى الله عنه : يريد تلقاءها بصر العينين مسحور . إذا عرفت هذا فنقول : فى الآية قولان

﴿الأول﴾ وهو قول جمهور المفسرين من الصحابة والتابعين والمتأخرين ، واختيار الشافعى رضى الله عنه فى كتاب الرسالة : أن المراد جهة المسجد الحرام وتلقاءه وجانبه ، وقرأ أبى بن كعب تلقاء المسجد الحرام

﴿القول الثاني﴾ وهو قول الجبائى واختيار القاضى : أن المراد من الشطر ههنا : وسط المسجد ومنتصفه . لأن الشطر هو النصف ، والكعبة واقعة من المسجد فى النصف من جميع الجوانب ، فلما كان الواجب هو التوجه الى الكعبة ، وكانت الكعبة واقعة فى نصف المسجد : حسن منه تعالى أن يقول (فول وجهك شطر المسجد الحرام) يعنى النصف من كل جهة ، وكأنه عبارة عن بقعة الكعبة . قال القاضى : ويدل على أن المراد ما ذكرنا وجهان : الأول : أن المصلى خارج المسجد لو وقف بحيث يكون متوجها الى المسجد ، ولكن لا يكون متوجها الى منتصف المسجد الذى هو موضع الكعبة لا تصح صلاته . الثانى : أنا لو فسرنا الشطر بالجانب لم يبق لذكر الشطر مزيد فائدة

لأنك إذا قلت فول وجهك شطر المسجد الحرام ، فقد حصلت الفائدة المطلوبة ، أما لو فسرنا الشطر بما ذكرناه ، كان لذكره فائدة زائدة ، فانه لو قيل : فول وجهك المسجد الحرام . لا يفهم منه وجوب التوجه الى منتصفه الذى هو موضع الكعبة ، فلما قيل (فول وجهك شطر المسجد الحرام) حصلت هذه الفائدة الزائدة ، فكان حمل هذا اللفظ على هذا المحمل أولى

فان قيل : لو حملنا الشطر على الجانب يبقى لذكر الشطر فائدة زائدة ، وهى أنه لو قال : فول وجهك المسجد الحرام . لزم تكليف مالا يطاق ، لأن من فى أقصى المشرق أو المغرب لا يمكنه أن يولى وجهه المسجد . أما إذا قال : فول وجهك شطر المسجد الحرام ، أى جانب المسجد . دخل فيه الحاضرون والغائبون

قلنا : هذه الفائدة مستفادة من قوله (وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره) فلا يبقى لقوله : شطر المسجد الحرام زيادة فائدة . هذا تقرير هذا الوجه . وفيه إشكال لأنه يصير التقدير : فول وجهك نصف المسجد . وهذا بعيد لأن هذا التكليف لا تعلق له بالنصف ، وفرق بين النصف وبين الموضع الذى عليه يقبل التنصيف ، والكلام إنما يستقيم لو حمل على الثانى ، الا أن اللفظ لا يدل عليه، وقد اختلفوا فى أن المراد من المسجد الحرام أى شىء هو ؟ فحكى فى كتاب شرح السنة عن ابن عباس أنه قال : البيت قبلة لأهل المسجد ، والمسجد قبلة لأهل الحرم ، والحرم قبلة لأهل المشرق والمغرب . وهذا قول مالك . وقال آخرون: القبلة هى الكعبة ، والدليل عليه ما أخرج فى الصحيحين عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس ، قال أخبرنى أسامة ابن زيد ، قال لما دخل النبى صلى الله عليه وسلم البيت دعا فى نواحيه كلها ، ولم يصل حتى خرج منه ، فلما خرج صلى ركعتين فى قبل الكعبة ، وقال : هذه القبلة . قال القفال : وقد وردت الأخبار الكثيرة فى صرف القبلة إلى الكعبة وفى خبر البراء بن عازب : ثم صرف إلى الكعبة ، وكان يحب أن يتوجه إلى الكعبة ، وفى خبر ابن عمر فى صلاة أهل قباء : فأتاهم آت فقال : ان رسول الله صلى الله عليه وسلم حول إلى الكعبة وفى رواية ثمامة بن عبد الله بن أنس : جاء منادى رسول الله فنادى : ان القبلة حولت إلى الكعبة وهكذا عامة الروايات ، وقال آخرون : بل المراد المسجد الحرام كله . قالوا لأن الكلام يجب إجراؤه على ظاهر لفظه إلا إذا منع منه مانع ، وقال آخرون: المراد من المسجد الحرام الحرم كله. والدليل عليه قوله تعالى (سبحان الذى أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام) وهو عليه الصلاة والسلام إنما أسرى به خارج المسجد ، فدل هذا على أن الحرم كله مسمى بالمسجد الحرام

﴿المسألة الثالثة﴾ قال صاحب التهذيب : الجماعة إذا صلوا فى المسجد الحرام يستحب أن يقف

الامام خلف المقام ، والقوم يقفون مستديرين بالبيت ، فان كان بعضهم أقرب إلى البيت من الامام جاز فلو امتد الصف فى المسجد ، فانه لاتصح صلاة من خرج عن محاذاة الكعبة ، وعند أبى حنيفة تصح ، لأن عنده الجهة كافية ، وهذا اختيار الشيخ الغزالى رحمه الله فى كتاب الاحياء حجة الشافعى رضى الله عنه : القرآن ، والخبر ، والقياس . أما القرآن فهو ظاهر هذه الآية ، وذلك لأنا دللنا على أن المراد من شطر المسجد الحرام جانبه وجانب الشيء هو الذى يكون محاذيا له ، وواقعا فى سمته ، والدليل عليه أنه إنما يقال : ان زيداً ولى وجهه إلى جانب عمرو ولو قابل بوجهه وجهه ، وجعله محاذياً له ، حتى انه لو كان وجه كل واحد منهما إلى جانب المشرق ، إلا أنه لايكون وجه أحدهما محاذيا لوجه الآخر ، لايقال : انه ولى وجهه إلى جانب عمرو فثبت دلالة الآية على أن استقبال عين الكعبة واجب

وأما الخبر فما روينا أنه عليه الصلاة والسلام لما خرج من الكعبة ركع ركعتين فى قبل الكعبة وقال: هذه القبلة . وهذه الكلمة تفيد الحصر ، فثبت أنه لاقبلة إلا عين الكعبة ، وكذلك سائر الأخبار التى رويناها فى أن القبلة هى الكعبة ، وأما القياس فهو أن مبالغة الرسول صلى الله عليه وسلم فى تعظيم الكعبة أمر بلغ مبلغ التواتر ، والصلاة من أعظم شعائر الدين ، وتوقيف صحتها على استقبال عين الكعبة مما يوجب حصول مزيد شرف الكعبة ، فوجب أن يكون مشروعا ، ولأن كون الكعبة قبلة أمر معلوم ، وكون غيرها قبلة أمر مشكوك ، والأولى رعاية الاحتياط فى الصلاة فوجب توقيف صحة الصلاة على استقبال الكعبة ، واحتج أبو حنيفة بأمور : الأول : ظاهر هذه الآية ، وذلك لأنه تعالى أوجب على المكلف أن يولى وجهه إلى جانبه ، فمن ولى وجهه إلى الجانب الذى حصلت الكعبة فيه فقد أتى بما أمر به سواء كان مستقبلا للكعبة أم لا ، فوجب أن يخرج عن العهدة ، وأما الخبر فماروى أبو هريرة رضى الله عنه أنه عليه الصلاة والسلام قال «ما بين المشرق والمغرب قبلة» قال أصحاب الشافعى رحمه الله تعالى : ليس المراد من هذا الحديث أن كل مايصدق عليه أنه بين مشرق ومغرب فهو قبلة : لأن جانب القطب الشمالى يصدق عليه ذلك ، وهو بالاتفاق ليس بقبلة . بل المراد أن الشيء الذى هو بين مشرق معين ومغرب معين قبلة ، ونحن نحمل ذلك على الذى يكون بين المشرق الشتوى ، وبين المغرب الصيفى ، فان ذلك قبلة وذلك لأن المشرق الشتوى جنوبى متباعد عن خط الاستواء بمقدار الميل . والمغرب الصيفى شمالى متباعد عن خط الاستواء بمقدار الميل والذى بينهما هو سمت مكة ، قالوا فهذا الحديث بأن يدل على مذهبنا أولى منه بالدلالة على مذهبكم أما فعل الصحابة فمن وجهين : الأول : أن أهل مسجد قباء كانوا فى صلاة الصبح بالمدينة مستقبلين لبيت

المقدس ، مستدبرين للكعبة ، لأن المدينة بينهما فقيل لهم : ألا ان القبلة قد حولت إلى الكعبة . فاستداروا فى أثناء الصلاة من غير طلب دلالة . ولم ينكر النبى صلى الله عليه وسلم عليهم ، وسمى مسجدهم بذى القبلتين ، ومقابلة العين من المدينة إلى مكة لا تعرف إلا بأدلة هندسية يطول النظر فيها فكيف أدركوها على البديهة فى أثناء الصلاة وفى ظلمة الليل . الثانى : أن الناس من عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بنوا المساجد فى جميع بلاد الاسلام ، ولم يحضروا قط مهندسا عند تسوية المحراب ، ومقابلة العين لا تدرك الا بدقيق نظر الهندسة

وأما القياس فمن وجوه : الأول : لو كان استقبال عين الكعبة واجباً إما علما أو ظنا ، وجب أن لا تصح صلاة أحد قط ، لأنه إذا كان محاذاة الكعبة مقدار نيف وعشرين ذراعا ، فمن المعلوم أن أهل المشرق والمغرب يستحيل أن يقفوا فى محاذاة هذا المقدار ، بل المعلوم أن الذى يقع منهم فى محاذاة هذا القدر القليل قليل بالنسبة إلى كثير ، ومعلوم أن العبرة فى أحكام الشرع بالغالب ، والنادر ملحق به ، فوجب أن لا تصح صلاة أحد منهم ، لاسيما وذلك الذى وقع فى محاذاة الكعبة لا يمكنه أن يعرف أنه وقع فى محاذاتها ، وحيث اجتمعت الأمة على صحة صلاة الكل علمنا أن المحاذاة غير معتبرة

فان قيل : الدائرة وان كانت عظيمة إلا أن جميع النقط المفروضة عليها تكون محاذية لمركز الدائرة ، فالصفوف الواقعة فى العالم بأسرها كانها دائرة محيطة بالكعبة ، والكعبة كانها نقطة لتلك الدائرة ، إلا أن الدائرة إذا صغرت صغر التقوس والانحناء فى جميعها . وان اتسعت وعظمت لم يظهر التقوس والانحناء فى كل واحد من قسميها ، بل نرى كل قطعة منها شبيها بالخط المستقيم ، فلا جرم صحت الجماعة بصف طويل فى المشرق والمغرب يزيد طولها على أضعاف البيت ، والكل يسمون متوجهين إلى عين الكعبة

قلنا : هب أن الأمر على ما ذكرتموه ، ولكن القطعة من الدائرة العظيمة وان كانت شبيهة بالخط المستقيم فى الحس . إلا أنها لا بد وأن تكون منحنية فى نفسها ، لأنها لو كانت فى نفسها مستقيمة ، وكذا القول فى جميع قطع تلك الدائرة . فحينئذ تكون الدائرة مركبة من خطوط مستقيمة يتصل بعضها ببعض ، فيلزم أن تكون الدائرة اما مضلعة أو خطاً مستقيما ، وكل ذلك محال ، فعلمنا أن كل قطعة من الدائرة الكبيرة فهى فى نفسها منحنية ، فالصفوف المتصلة فى أطراف العالم إنما يكون كل واحد منهم مستقبلا لعين الكعبة لو لم تكن تلك الصفوف واقعة على الخط المستقيم ، بل إذا حصل فيها ذلك الانحناء القليل إلا أن ذلك الانحناء القليل الذى

لايفى بادراكه الحس البتة، لايمكن أن يكون فى محل التكليف. وإذا كان كذلك كان كل واحد من هؤلاء الصفوف جاهلا بأنه هل هو مستقبل لعين الكعبة أم لا. فلو كان استقبال عين الكعبة شرطاً لكان حصول هذا الشرط مجهولا للكل. والشك فى حصول الشرط يقتضى الشك فى حصول المشروط، فوجب أن يبقى كل واحد من أهل هذه الصفوف شاكا فى صحة صلاته. وذلك يقتضى أن لايخرج عن العهدة البتة. وحيث اجتمعت الأمة على أنه ليس كذلك علمنا أن استقبال العين ليس بشرط لا علما ولا ظنا. وهذا كلام بين. الثانى: أنه لو كان استقبال عين الكعبة واجباً ولا سبيل إليه الا بالدلالة الهندسية. ومالا يتأدى الواجب الا به فهو واجب. فكان يلزم أن يكون تعلم الدلالة الهندسية واجبا على كل أحد، ولما لم يكن كذلك علمنا أن استقبال عين الكعبة غير واجب

فان قيل: عندنا استقبال عين الجهة واجب ظناً لا يقيناً. والمفتقر إلى الدلائل الهندسية هو الاستقبال يقيناً لاظناً

قلنا لو كان استقبال عين الكعبة واجباً لكان القادر على تحصيل اليقين لايجوز له الاكتفاء بالظن، والرجل قادر على تحصيل ذلك بواسطة تعلم الدلائل الهندسية: فكان يجب عليه تعلم تلك الدلائل. ولما لم يجب ذلك علمنا أن استقبال عين الكعبة غير واجب. الثالث: لو كان استقبال العين واجباً اما علما أو ظناً. ومعلوم أنه لاسبيل إلى ذلك الظن إلا بنوع من أنواع الامارات. ومالا يتأدى الواجب إلا به فهو واجب. فكان يلزم أن يكون تعلم تلك الامارات فرض عين على كل واحد من المكلفين. ولما لم يكن كذلك علمنا أن استقبال العين غير واجب

﴿المسألة الرابعة﴾ فى دلائل القبلة اعلم أن الدلائل اما أرضية. وهى الاستدلال بالجبال والقرى والأنهار، أو هوائية. وهى الاستدلال بالرياح. أو سماوية. وهى النجوم

أما الأرضية والهوائية فهى غير مضبوطة ضبطا كليا. فرب طريق فيه جبل مرتفع لايعلم أنه على يمين المستقبل أو شماله أو قدامه أو خلفه. فكذلك الرياح قد تدل فى بعض البلاد. ولسنا نقدر على استقصاء ذلك، اذ كل بلد بحكم آخر فى ذلك

أما السماوية فأدلتها منها تقريبية ومنها تحقيقية، أما التقريبية فقد قالوا: هذه الأدلة اما أن تكون نهارية أو ليلية، أما النهارية فالشمس فلا وبد وأن يراعى قبل الخروج من البلد أن الشمس عند الزوال أهى بين الحاجبين، أم هى على العين اليمنى أم اليسرى، أو تميل إلى الجبين ميلا أكثر من ذلك، فان الشمس لا تعدو فى البلاد الشمالية هذه المواقع، وكذلك يراعى موقع الشمس وقت العصر، وأما وقت المغرب فانما يعرف ذلك بموضع الغروب، وهو أن يعرف بأن الشمس

تغرب عن يمين المستقبل ، أو هى مائلة إلى وجهه أو قفاه ، وكذلك يعرف وقت العشاء الآخرة بموضع الشفق ، ويعرف وقت الصبح بمشرق الشمس ، فكان الشمس تدل على القبلة فى الصلوات الخمس ، ولكن يختلف حكم ذلك بالشتاء والصيف ، فان المشارق والمغارب كثيرة ، وكذلك يختلف الحكم فى هذا الباب بحسب اختلاف البلاد ، وأما الليلية فهو أن يستدل على القبلة بالكوكب الذى يقال له الجدى ، فانه كوكب كالثابت لا تظهر حركته من موضعه ، وذلك اما أن يكون على قفا المستقبل أو على منكبه الأيمن من ظهره ، أو منكبه الأيسر فى البلاد الشمالية من مكة ، وفى البلاد الجنوبية منها ، كاليمن وما وراءها يقع فى مقابلة المستقبل فليعلم ذلك وما عرفه ببلده فليعول عليه فى الطريق كله ، إلا إذا طال السفر فان المسافة إذا بعدت اختلف موقع الشمس ، وموقع القطر ، وموقع المشارق والمغارب ، إلى أن ينتهى فى أثناء سفره إلى بلد ، فينبغى أن يسأل أهل البصيرة ، أو يراقب هذه الكواكب وهو مستقبل محراب جامع البلد ، حتى يتضح له ذلك فمهما تعلم هذه الأدلة فله أن يعول عليها

وأما الطريقة اليقينية ، وهى الوجوه المذكورة فى كتب الهيئة ، قالوا : سمت القبلة نقطة التقاطع بين دائرة الأفق ، وبين دائرة عظيمة تمر بسمت رؤسنا ورؤس أهل مكة ، وانحراف القبلة قوس من دائرة الأفق مابين سمت القبلة ودائرة نصف النهار فى بلدنا ، وما بين سمت القبلة ومغرب الاعتدال تمام الانحراف. قالوا : ويحتاج فى معرفة سمت القبلة إلى معرفة طول مكة وعرضها ، فان كان طول البلد مساويا لطول مكة ، وعرضها مخالف لعرض مكة . كان سمت قبلتها على خط نصف النهار ، فان كان البلد شماليا فالى الجنوب ، وان كان جنوبيا فالى الشمال ، وأما إذا كان عرض البلد مساويا العرض مكة ، وطوله مخالفا لطولها ، فقد يظن أن سمت قبلة ذلك البلد على خط الاعتدال وهو ظن خطأ ، وقد يمكن أيضا فى البلاد التى أطوالها وعروضها مخالفة لطول مكة وعرضها أن يكون سمت قبلتها مطالع الاعتدال ومغربه . وإذا كان كذلك فلا بد من استخراج قدر الانحراف ، ولذلك طرق أسهلها أن يعرف الجزء الذى يسامت رؤس أهل مكة من فلك البروج ، وهو (زيح) من الجوزاء (وكج ح) من السرطان ، فيضع ذلك الجزء على خط وسط السماء فى الأسطرلاب المعمول لعرض البلد ، ويعلم على المرئى علامة ، ثم يدير العنكبوت الى ناحية المغرب ان كان البلد شرقيا عن مكة كما فى بلاد خراسان والعراق بقدر ما بين الطولين من أجزاء الخجرة . ثم ينظر أين وقع ذلك الجزء من مقنطرات الارتفاع ، فما كان فهو الارتفاع الذى عنده يسامت ذلك الجزء رؤس أهل مكة ، ثم يرصد مسامتة الشمس ذلك الجزء ، فاذا انتهى ارتفاع الشمس الى ذلك الارتفاع ، فقد سامتت

الشمس رؤس أهل مكة ، فينصب مقياساً ، ويخط على ظل المقياس خطاً من مركز العمود الى طرف الظل ، فذلك الخط خط الظل ، فيبنى عليه المحراب فهذا هو الكلام فى دلائل القبلة

﴿المسألة الخامسة﴾ معرفة دلائل القبلة فرض على العين أم فرض على الكفاية ، فيه وجهان: أصحهما فرض على العين . لأن كل مكلف فهو مأمور بالاستقبال ، ولا يمكنه الاستقبال إلا بواسطة معرفة دلائل القبلة ، ومالا يتأدى الواجب إلا به فهو واجب

﴿المسألة السادسة﴾ اعلم أن قوله تعالى (وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره) عام فى الأشخاص والأحوال ، الا أنا أجمعنا على أن الاستقبال خارج الصلاة غير واجب ، بل أنه طاعة لقوله عليه السلام «خير المجالس ما استقبل به القبلة» فبقى أن وجوب الاستقبال من خواص الصلاة ، ثم نقول : الرجل اما أن يكون معايناً للقبلة أو غائبا عنها ، أما المعاين فقد أجمعوا على أنه يجب عليه الاستقبال ، وأما الغائب فاما أن يكون قادرا على تحصيل اليقين أولا يقدر عليه ، لكنه يقدر على تحصيل الظن أولا يقدر على تحصيل اليقين ولا على تحصيل الظن ، فهذه أقسام ثلاثة :

﴿القسم الأول﴾ القادر على تحصيل العلم . وفيه بحثان :

﴿البحث الأول﴾ قد عرفت أن الغائب عن القبلة لا سبيل له الى تحصيل اليقين بجهة القبلة إلا بالدلائل الهندسية ، ومالا سبيل الى أداء الواجب إلا به فهو واجب ، فيلزم من هذا أن يكون تعلم الدلائل الهندسية فرض عين على كل أحد ، الا أن الفقهاء قالوا : ان تعلمها غير واجب . بل ربما قالوا : ان تعلمها مكروه أو محرم . ولا أدرى ما عذرهم فى هذا

﴿البحث الثانى﴾ المصلى إذا كان بأرض مكة وبينه وبين الكعبة حائل واشتبه عليه ، فهل له أن يجتهد؟ قال صاحب التهذيب : نظر ان كان الحائل أصلياً كالجبال . فله الاجتهاد ، وإن لم يكن أصلياً كالأبنية فعلى وجهين : أحدهما : له الاجتهاد ، لأن بينه وبينها حائلا يمنع المشاهدة كما فى الحائل الأصلى . والثانى : ليس له الاجتهاد لأن فرضه الرجوع إلى اليقين ، وهو قادر على تحصيل اليقين ، فوجب أن لا يكتفى فيه بالظن ، وهذا الوجه هو اللائق بمساق الآية ، لأنها لما دلت على وجوب التوجه إلى الكعبة والمكلف إذا كان قادراً على تحصيل العلم لا يجوز له الاكتفاء بالظن ، فوجب عليه طلب اليقين .

﴿القسم الثانى﴾ القادر على تحصيل الظن دون اليقين . واعلم أن لتحصيل هذا الظن طرقا :

﴿الطريق الأول﴾ الاجتهاد وظاهر قول الشافعى رضى الله عنه يقتضى أن الاجتهاد يقدم على الرجوع إلى قول الغير وهو الحق . والذى يدل عليه وجوه : أحدها : قوله تعالى (فاعتبروا ياأولى

الأبصار) أمر بالاعتبار ، والرجل قادر على الاعتبار فى هذه الصورة ، فوجب أن يتناوله الامر وثانيها : أن ذلك الغير إنما وصل إلى جهة القبلة بالاجتهاد ، لأنه لو عرف القبلة بالتقليد أيضاً لزم إما التسلسل أو الدور ، وهما باطلان . فلا بد من الانتهاء آخر الأمر إلى الاجتهاد ، فيرجع حاصل الكلام إلى أن الاجتهاد أولى أم تقليد صاحب الاجتهاد ؟ ولا شك أن الأول أولى لأنه إذا أتى بالاجتهاد فلا يتطرق اليه احتمال الخطأ إلا من جهة واحدة ، فاذا قلد صاحب الاجتهاد فقد تطرق إلى عمله احتمال الخطأ من وجهين ، ولا شك أنه متى وقع التعارض بين طريقين ، فأقلهما خطأ أولى بالرعاية . وثالثها : قوله عليه السلام «إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم» فههنا أمره بالاستقبال وهو قادر على الاجتهاد فى الطلب ، فوجب أن يجب عليه ذلك

فان قيل : أليس أن صاحب التهذيب ذكر أنه إذا كان فى قرية كبيرة فيها محاريب منصوبة إلى جهة واحدة أو وجد محرابا أو علامة للقبلة فى طريق هى جادة للمسلمين يجب عليه أن يتوجه اليها ولا يجوز له الاجتهاد فى الجهة ، قال : لأن هذه العلامات كاليقين ، أما فى الانحراف يمنة أو يسرة فيجوز أن يجتهد مع هذه العلامات وكان عبد الله بن المبارك يقول بعد رجوعه من الحج: تياسروا ياأهل مرو وكذلك لو أخبره مسلم بأن قال : رأيت غالب المسلمين أو جماعة المسلمين اتفقوا على هذه الجهة فعليه قبوله وليس هذا بتقليد ، بل هو قبول الخبر من أهله كما فى الوقت ، وهو ما اذا أخبره عدل : انى رأيت الفجر قد طلع ، أو الشمس قد زالت . يجب قبول قوله . هذا كله لفظ صاحب التهذيب ، واعلم أن هذا الكلام مشكل من وجوه : أحدها : أنه لا معنى للتقليد إلا قبول قول الغير من غير حجة ولا شبهة : فاذا قبلنا قول الغير أو فعله فى تعيين القبلة من غير حجة ولا شبهة كان هذا تقليداً ، ونحن قد ذكرنا الدليل على أن القادر على الاجتهاد لابد أن يكون مأموراً بالاجتهاد وثانيها : أنه جوز المخالفة فى اليمين واليسار بناء على الاجتهاد ، فنقول : هو قادر على تحصيل الظن بناء على الاجتهاد الذى يتولاه بنفسه ، فوجب أن تجوز له المخالفة كما فى اليمين واليسار . وثالثها : اما أن يكون ممنوعا من الاجتهاد ، أو من العمل بمقتضى الاجتهاد ، والأول باطل ، لأن معاذاً لما قال : اجتهد برأيى مدحه الرسول عليه السلام على ذلك ، فدل على أن الاجتهاد غير ممنوع عنه . والثانى أيضاً باطل لأنه لما علم أو ظن أن القبلة ليست فى الجهة التى فيها المحاريب ، فلو وجب عليه التوجه الى ذلك المحراب لكان ذلك ترجيحاً للتقليد على الاستدلال ، وأنه خطأ . ورابعها : أن مذهب الشافعى رضى الله عنه أنه لا يجوز للمجتهد تقليد المجتهد ، فالقادر على تحصيل جهة القبلة بالامارات كيف يجوز له تقليد محاريب البلاد ؟ واحتج القائلون بترجيح محاريب الأمصار على

الملاحين، وجوه: الأول: أنه لما جاز مع الاجتهاد، فوجب وجدانه عليه. والثاني: أن الرجل إذا رأى المؤذن وقد سمع من الأذان والإقامة، قد تقدم الإمام، فههنا لا يحتاج إلى تعرف الوقت مكلفا فيها. الثالث: أن أهل البلد يصلون، والظاهر أنه لو كان خطأ لتنبهوا له، ولو تنبهوا له لما صلوا. فهذا ما يمكن أن يقال في الجانبين.

(الطريق الثاني) الرجوع إلى قول الغير، مثل ما إذا أخبره عدل عن كون القبلة في هذه الجهة فههنا يجب على أن القبلة هنالك، واتفقوا على أنه لا بد من شرطين: الإسلام والعقل، فلا عبرة في هذا الباب بقول الكافر والمجنون ولا بقولهما، واختلفوا في شرائط ثلاثة: أولها: البلوغ، وحكى الجيضري نصا عن الشافعي أنه لا يقبل قول الصبي، وحكى أبو زيد أيضا عن الشافعي أنه يقبل. وثانيها: العدالة، قالوا: لا يقبل خبر الفاسق لأنه كالشهادة، وقيل: يقبل. وثالثها: العدد، فمنهم من اعتبره كما في الشهادة، لا سيما الذين اعتبروا العدد في الرواية أيضا، ومنهم من لم يعتبر العدد.

ومن فروع هذا الباب أحكام: فما بان كل من كان الاجتهاد فرضه فيجب عليه هذا أمور. أولها: الاجتهاد فرضه مقدما على الاجتهاد في أمر جهته لما تقدم. وثانيها أن تقليد الغير راجح على تقليد الظان الاجتهاد وتقليد المجتهد الظان أولى من تقليد من قد عجز، وهو ظاهر. وثالثها: أنه إذا علم أن الاجتهاد لا يتم إلا بعد انقضاء الوقت، فالأولى أنه يحصل الاجتهاد حتى تصير الصلاة قضاء، أو يقلد الغير حتى تقع الصلاة أداء، فيه تردد. ورابعها: أن من لا يعرف دلائل القبلة فهل يرجع إلى قول الغير حتى تصح الصلاة أو يجب.

(الطريق الثالث) أن يشاهد في بلاد الإسلام محرابا منصوبا، فيجوز له التوجه إليه على التفصيل الذي تقدم. أما إذا رأى محرابا منصوبا في طريق قل فيه مرور الناس، أو في طريق يمر فيه المسلمون والمشركون ولا يدرى من نصبه، أو رأى محرابا في قرية لا يدرى بناه المسلمون أو المشركون، أو كانت قرية صغيرة للمسلمين لا يغلب على الظن كون أهلها مطلعين على دلائل القبلة، وجب عليه الاجتهاد.

(الطريق الرابع) ما تركب من الاجتهاد وقول الغير، وهو أن يعرف إنسانا أنه أعلم الناس وكان عنده طرق الاستدلال على القبلة، فههنا يجب عليه الاستدلال ثم يصح إذا كان عاجزا عن تقرير نفسه.

(القسم الثالث) الذي عجز عن تحصيل العلم والظن، وهو الكائن في الظلمة التي حجبت الأدلة عليه، فالمنصوص الأصح أنه لا يصلي حتى يتبين، أو تظهر الأدلة عليه، وقيل من

الترجيح ، وفيه أبحاث :

﴿البحث الأول﴾ أن هذا الشخص يستحيل أن يكون مأموراً بالاجتهاد ، لأن الاجتهاد من غير دلالة ولا أمارة تكليف ما لا يطاق ، وهو منفى . فلم يبق إلا أحد أمور ثلاثة : اما أن يقال التكليف بالصلاة مشروط بالاستقبال، وتعذر الشرط يوجب سقوط التكليف بالمشروط ، فههنا لاتجب عليه الصلاة ، أو يقال : شرط الاستقبال قد سقط عن المكلف بعذر أقل من هذا ، وهو حال المسابقة فيسقط ههنا أيضاً ، فيجب عليه أن يأتى بالصلاة إلى أى جهة شاء ، ويسقط عنه شرط الاستقبال ، أو يقال : انه يأتى بتلك الصلاة إلى جميع الجهات ليخرج عن العهدة بيقين ، فهذه هى الوجوه الممكنة ، أما سقوط الصلاة عنه فذلك باطل بالاجماع ، وأيضاً فلأنا رأينا فى الشرع فى الجملة أن الصلاة صحت بدون الاستقبال ، كما فى حال المسايفة وفى النافلة ، وأما إيجاب الصلاة إلى جميع الجهات فهو أيضاً باطل لقيام الدلالة على أن الواجب عليه صلاة واحدة ، ولقائل أن يقول : أليس أن من نسى صلاة من صلوات يوم وليلة ولا يدرى عينها فانه يجب عليه قضاء تلك الصلوات بأسرها ليخرج عن العهدة باليقين ، فلم لايجوز أن يكون الأمر ههنا كذلك ؟ قالوا ولما بطل القسمان تعين الثالث وهو التخيير فى جميع الجهات

﴿البحث الثانى﴾ أنه إذا مال قلبه إلى أن هذه الجهة أولى بأن تكون قبلة من سائر الجهات ، من غير أن يكون ذلك الترجيح مبنياً على استدلال ، بل يحصل ذلك بمجرد التشهى وميل القلب إليه ، فهل يعد هذا اجتهادا ، وهل المكلف مكلف بأن يعول عليه أم لا ؟ الأولى أن يكون ذلك معتبراً لقوله عليه السلام «المؤمن ينظر بنور الله» ولأن سائر وجوه الترجيح لما انسدت وجب الاكتفاء بهذا القدر

﴿البحث الثالث﴾ إذا أدى هذه الصلاة فالظاهر يقتضى أن لا يجب القضاء ، لأنه أدى وظيفة الوقت وقد صحت منه ، فوجب أن لاتجب عليه الاعادة ، وظاهر قول الشافعى رضى الله عنه أنه تجب الاعادة سواء بان صوابه أو خطؤه

﴿المسألة السابعة﴾ تجوز الصلاة فى جوف الكعبة عند عامة أهل العلم ، ويتوجه إلى أى جانب شاء ، وقال مالك : يكره أن يصلى فى الكعبة المكتوبة لأن من كان داخل الكعبة لايكون متوجهاً إلى كل الكعبة بل يكون متوجهاً إلى بعض أجزائها ، ومستدبراً عن بعض أجزائها ، وإذا كان كذلك لم يكن مستقبلا لكل الكعبة ،فوجب أن لاتصح صلاته ، لأن الله تعالى أمر باستقبال البيت قال : وأما النافلة فجائزة ، لأن استقبال القبلة فيها غير واجب ، حجة الجمهور ما أخرجه الشيخان

فى الصحيحين ، ورواه الشافعى رضى الله عنه أيضاً عن مالك عن نافع عن ابن عمر ؛ أنه عليه الصلاة والسلام دخل الكعبة هو وأسامة بن زيد ، وعثمان بن أبى طلحة ، وبلال ، فأغلقها عليه ومكث فيها قال عبد الله بن عمر : فسألت بلالا حين خرج : ماذا صنع رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ فقال : جعل عموداً عن يساره ، وعمودين عن يمينه ، وثلاثة أعمدة وراءه ، وكان البيت يومئذ على ستة أعمـــدة ، ثم صلى

واعلم أن الاستدلال بهذا الخبر ضعيف من وجوه : أحدها : أن خبر الواحد لا يعارض ظاهر القرآن وثانيها : لعل تلك الصلاة كانت نافلة ، وذلك عند مالك جائز : وثالثها : أن مالكا خالف هذا الخبر ، ومخالفة الراوى وان كانت لا توجب الطعن فى الخبر الا أنها تفيد نوع مرجوحية بالنسبة إلى خبر واحد خلى عن هذا الطعن ، فكيف بالنسبة إلى القرآن ، ورابعها : أن الشيخين أوردا فى الصحيحين عن ابن جريج عن عطاء : سمعت ابن عباس قال : لما دخل النبى صلى الله عليه وسلم البيت دعا فى نواحيه كلها ، ولم يصل حتى خرج منه ، فلما خرج ركع ركعتين فى قبل الكعبة ، وقال «هذه القبلة» والتعارض حاصل من وجهين : الأول : أن النفى والاثبات يتعارضان . والثانى : قوله صلى الله عليه وسلم « هذه القبلة » يدل على أنه لابد من توجه ذلك الموضع ومن جوز الصلاة داخل البيت لا يوجب عليه استقبال ذلك الموضع ، بل جوز استدباره .

والجواب عن استدلال مالك رحمه الله أن نقول : قوله (وحيثما كنتم) إما أن يكون صيغة عموم أولا يكون ، فان كان صيغة عموم فقد تناول الانسان الذى يكون فى البيت ، فكأنه تعالى أمر من كان فى البيت أن يتوجه اليه ، فالآتى به يكون خارجا عن العهدة ، وان لم يكن صيغة عموم لم تكن الآية متناولة لهذه المسألة البتة ، فلا تدل على حكمها لا بالنفى ولا بالاثبات ، ثم المعتمد فى المسألة أن الانسان الواحد لا يمكنه أن يتوجه إلى كل البيت ، بل إنما يمكنه أن يتوجه إلى جزء من أجزاء البيت ، والذى فى البيت يتوجه إلى جزء من أجزاء البيت ، فقد كان آتياً بما أمر به فوجب أن يخرج عن العهدة

﴿المسألة الثامنة﴾ اعلم أن الكعبة عبارة عن أجسام مخصوصة ، هى السقف ، والحيطان ، والبناء ، ولا شك أن تلك الأجسام حاصلة فى أحياز مخصوصة ، فالقبلة إما أن تكون تلك الاحياز فقط ، أو تلك الأجسام فقط ، أو تلك الأجسام بشرط حصولها فى تلك الأحياز لا جائز أن يقال انها تلك الأجسام فقط لأنا أجمعنا على أنه لو نقل تراب الكعبة وما فى بنائها من الاحجار والخشب إلى موضع آخر وبنى به بناء وتوجه اليه أحد فى الصلاة لم يجز ذلك ، ولا جائز أن يقال :

إنها تلك الأجسام بشرط كونها فى تلك الأحياز لأن الكعبة لو انهدمت والعياذ بالله ، وأزيل عن تلك الأحياز تلك الأحجار والخشب ، وبقيت العرصة خالية ، فان أهل المشرق والمغرب إذا توجهوا إلى ذلك الجانب صحت صلاتهم ، وكانوا مستقبلين للقبلة ،فلم يبق الا أن يقال:القبلةهو ذلك الخلاءالذى حصل فيه تلك الاجسام،وهذا المعنى كما ثبت بالدليل العقلى الذى ذكرناه ، فهو أيضا مطابق للآية لأن المسجد الحرام اسم لذلك البناء المركب من السقف والحيطان والمقدار وجهة المسجد الحرام هو الاحياز التى حصلت فيها تلك الأجسام ، فاذا أمر الله تعالى بالتوجه إلى جهة المسجد الحرام ،كانت القبلة هو ذلك القدر من الخلاء والفضاء ، إذا ثبت هذا فنقول : قال أصحابنا : لو انهدمت الكعبة والعياذ بالله ، فالواقف فى عرصتها لاتصح صلاته لأنه لايعدمستقبلا للقبلة ،وذكر ابن سريج أنه يصح . وهو قول أبى حنيفة ، والاختيار عندى والدليل عليه مابينا أن القبلةهى ذلك القدر المعين من الخلاء ، والواقف فى العرصة مستقبل لجزء من أجزاءذلك الخلاء ، فيكون مستقبلا للقبلة . فوجب أن تصح صلاته ، وقالوا أيضاً الواقف على سطح الكعبة من غيرأن يكون فى قبالته جدار لاتصح صلاته إلا على قول ابن سريج وهو الاختيار عندى ، لأنه مستقبل لذلك الخلاء والفضاء الذى هو القبلة فوجب أن تصح صلاته

﴿المسألة التاسعة﴾ لما دلت الآية على وجوب الاستقبال ، وثبت بالعقل أنه لاسبيل إلى الاستقبال إلى الجهات إلا بالاجتهاد ، وثبت بالعقل أن مالايتم الواجب إلا به فهو واجب ، لزم القطع بوجوب الاجتهاد ، والاجتهاد لابد وأن يكون مبنياً على الظن ، فكانت الآية دالة على التكليف بالظن ، فثبت بهذا أن التكليف بالظن واقع فى الجملة ، وقد استدل الشافعى رضى اللهعنه بذلك على أن القياس حجة فى الشرع ، وهو ضعيف لأنه إثبات للقياس بالقياس ، وذلك لاسبيل إليه والله أعلم

﴿المسألة العاشرة﴾ الظاهر أنه لايجب نية استقبال القبلةلأن الآية دلت على وجوب الاستقبال والآتى به آت بما دلت الآية عليه ، فوجب أن لايجب عليه نية أخرى ، كما فى ستر العورة وطهارة المكان والثوب

﴿المسألة الحادية عشرة﴾ استقبال القبلة ساقط عند قيام العذر كما فى حال المسايفة ، ويلحق به الخوف على النفس من العدو ، أومن السبع ، أومن الجمل الصائل ، أوعند الخطأ فى القبلة بسبب التيامن والتياسر ، أو فى أداء النوافل ، وهذا يقتضى أن العاجز عن تحصيل العلم والظن إذا أدى الصلاة أن يسقط عنه القضاء ، وكذا المجتهد إذا بان له تعين الخطأ

﴿المسألة الثانية عشرة﴾ إذا توجه إلى جهة ثم تغير اجتهاده وهو فى الصلاة. فعليه أن ينحرف ويتحول ويبنى لأن عارض الاجتهاد لايبطل السابق، فكذلك فيمن صدق مخبراً، ثم جاء آخر نفسه اليه أسكن فأخبره بخلافه، فهذا مايتعلق بالمسائل المستنبطة من هذه الآية فى حكم الاستقبال والله أعلم

قوله تعالى ﴿وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره﴾ فيه مسئلتان

﴿المسألة الأولى﴾ هذا ليس بتكرار، وبيانه من وجهين: أحدهما: أن قوله تعالى (فول وجهك شطر المسجد الحرام) خطاب مع الرسول عليه السلام لا مع الأمة، وقوله (وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره) خطاب مع الكل: وثانيهما: أن المراد بالأولى مخاطبتهم وهم بالمدينة خاصة، وقد كان من الجائز لو وقع الاختصار عليه أن يظن أن هذه القبلة قبلة لأهل المدينة خاصة، فبين الله تعالى أنهم أينما حصلوا من بقاع الأرض يجب أن يستقبلوا نحو هذه القبلة

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره) يعنى: وأينما كنتم وموضع «كنتم» من الاعراب جزم بالشرط كأنه قيل: حيثما تكونوا. والفاء جواب

أما قوله تعالى ﴿وإن الذين أوتوا الكتاب ليعلمون أنه الحق من ربهم وما الله بغافل عما تعملون﴾ ففيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ المراد بقوله (وإن الذين أوتوا الكتاب) اليهود خاصة، والكتاب هو التوراة، عن السدى. وقيل: بل المراد أحبار اليهود وعلماء النصارى، وهو الصحيح لعموم اللفظ والكتاب المتقدم هو التوراة والانجيل، ولا بد أن يكونوا عددا قليلا، لأن الكثير لايجوز عليهم التواطؤ على الكتمان

﴿المسألة الثانية﴾ الضمير فى قوله (أنه الحق) راجع إلى مذكور سابق، وقد تقدم ذكر الرسول كما تقدم ذكر القبلة فجاز أن يكون المراد أن القوم يعلمون أن الرسول مع شرعه ونبوته حق، فيشتمل ذلك على أمر القبلة وغيرها، ويحتمل أن يرجع إلى هذا التكليف الخاص بالقبلة، وأنهم يعلمون أنه الحق، وهذا الاحتمال الأخير أقرب لأنه أليق بالكلام، إذ المقصود بالآية ذلك دون غيره، ثم اختلفوا فى أنهم كيف عرفوا ذلك؟ وذكروا فيه وجوها: أحدها: أن قوما من علماء اليهود كانوا عرفوا فى كتب أنبيائهم خبر الرسول وخبر القبلة، وأنه يصلى إلى القبلتين: وثانيها: أنهم كانوا يعلمون أن الكعبة هى البيت العتيق الذى جعله الله تعالى قبلة لابراهيم وإسماعيل عليهما السلام. وثالثها: أنهم كانوا يعلمون نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لما ظهر عليه من المعجزات،

وَلَئِنْ أَتَيْتَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ بِكُلِّ آيَةٍ مَّا تَبِعُوا قِبْلَتَكَ وَمَا أَنْتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتَهُمْ وَمَا بَعْضُهُمْ بِتَابِعٍ قِبْلَةَ بَعْضٍ وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُم مِّنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّكَ إِذًا لَّمِنَ الظَّالِمِينَ «١٤٥»

ومتى علموا نبوته فقد علموا لامحالة أن كل ماأتى به فهو حق فكان هذا التحويل حقا ،

وأما قوله ﴿وما الله بغافل عما تعملون﴾ ففيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ ابن عامر وحمزة والكسائى (تعملون) بالتاء على الخطاب للمسلمين . والباقون بالياء على أنه راجع إلى اليهود

(المسألة الثالثة) إنا إن جعلناه خطابا للمسلمين فهو وعدلهم وبشارة أى لايخفى على جدكم واجتهادكم فى قبول الدين ، فلا أخل بثوابكم ، وإن جعلناه كلاما مع اليهود فهو وعيد وتهديد لهم ، ويحتمل أيضا أنه ليس بغافل عن مكافأتهم ومجازاتهم وإن لم يعجلهالهم كقوله تعالى (ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون إنما يؤخرهم ليوم تشخص فيه الأبصار)

قوله تعالى ﴿ولئن أتيت الذين أوتوا الكتاب بكل آية ماتبعوا قبلتك وما أنت بتابع قبلتهم وما بعضهم بتابع قبلة بعض ولئن اتبعت أهواءهم من بعد ماجاءك من العلم إنك إذا لمن الظالمين﴾

اعلم أنه تعالى لما بين فى الآية الأولى أن الذين أوتوا الكتاب يعلمون أن هذه القبلة حق ، بين بعد ذلك أن صفتهم لاتتغير فى الاستمرار على المعاندة ، وفى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ اختلفوا فى قوله (ولئن أتيت الذين أوتوا الكتاب) فقال الأصم : المراد علماؤهم الذين أخبر الله تعالى عنهم فى الآية المتقدمة بقوله (وإن الذين أوتوا الكتاب ليعلمون أنه الحق من ربهم) واحتج عليه بوجوه : أحدها : قوله (ولئن اتبعت أهواءهم) فوصفهم بأنهم يتبعون الهوى ، ومن اعتقد فى الباطل أنه حق فانه لايكون متبعاً لهوى النفس ، بل يكون فى ظنه أنه متبع للهدى فأما الذين يعلمون بقلوبهم ، ثم ينكرون بألسنتهم ، فهم المتبعون للهوى ، وثانيها : أن ماقبل هذه الآية وهو قوله (وإن الذين أوتوا الكتاب ليعلمون أنه الحق) لايتناول عوامهم ، بل هو مختص بالعلماء ، وما بعدها وهو قوله (الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم) مختص بالعلماء أيضا اذلو كان عاماً فى الكل امتنع الكتمان لأن الجمع العظيم لا يجوز عليهم الكتمان ، وإذا كان ما

قبلها وما بعدها خاصاً فكذا هذه الآية المتوسطة . وثالثها : أن الله تعالى أخبرعنهم بأنهم مصرون على قولهم ، ومستمرون على باطلهم ، وأنهم لايرجعون عن ذلك المذهب بسبب شيء من الدلائل والآيات . وهذا شأن المعاند اللجوج . لاشأن المعاند المتحير . ورابعها : أنا لو حملناه على العموم لصارت الآية كذبا لأن كثيرا من أهل الكتاب آمن بمحمد صلى الله عليه وسلم وتبع قبلته . وقال آخرون : بل المراد جميع أهل الكتاب من اليهود والنصارى . واحتجوا عليه بأن قوله (الذين أوتوا الكتاب) صيغة عموم فيتناول الكل ، ثم أجابوا عن الحجة الأولى أن صاحب الشبهة صاحب هوى فى الحقيقة . لأنه ماتمم النظر والاستدلال ، فانه لو أتى بتمام النظر والاستدلال لوصل إلى الحق . فحيث لم يصل إليه علمنا أنه ترك النظر التام بمجرد الهوى . وأجابوا عن الحجة الثانية بأنه ليس يمتنع أن يراد فى الآية الأولى بعضهم ، وفى الآية الثانية كلهم ، وأجابوا عن الحجة الثالثة أن العلماء لما كانوا مصرين على الشبهات ، والعوام كانوا مصرين على اتباع أولئك العلماء كان الاصرار حاصلا فى الكل ، وأجابوا عن الحجة الرابعة بأنه تعالى أخبرعنهم أنهم بكليتهم لا يؤمنون ، وقولنا : كل اليهود لا يؤمنون . مغاير لقولنا : ان أحدا منهم لا يؤمن

﴿المسألة الثانية﴾ احتج الكعبى بهذه الآية على جواز أن لا يكون فى المقدور لطف لبعضهم ، قال : لأنه لو حصل فى المقدور لهؤلاء لطف ، لكان فى جملة الآيات ما لو أتاهم به لكانوا يؤمنون ، فكان لا يصح هذا الخبر على وجه القطع

﴿المسألة الثالثة﴾ احتج أبو مسلم بهذه الآية على أن علم الله تعالى فى عباده وما يفعلونه ليس بحجة لهم فيما يرتكبون ، فانهم مستطيعون لأن يفعلوا الخير الذى أمروا به ، ويتركوا ضده الذى نهوا عنه ، واحتج أصحابنا به على القول بتكليف مالا يطاق ، وهو أنه تعالى أخبر عنهم بأنهم لا يتبعون قبلته ، فلو اتبعوا قبلته لزم انقلاب خبر الله الصدق كذبا ، وعلمه جهلا ، وهو محال ، ومستلزم المحال محال . فكان ذلك محالا ، وقد أمروا به ، فقد أمروا بالمحال . وتمام القول فيه مذكور فى قوله تعالى (ان الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون)

﴿المسألة الرابعة﴾ إنما حكم الله تعالى عليهم بأنهم لا يرجعون عن أباطيلهم بسبب البرهان ، وذلك لأن اعراضهم عن قبول هذا الدين ليس عن شبهة يزيلها بايراد الحجة ، بل هو محض المكابرة والعناد والحسد ، وذلك لا يزول بايراد الدلائل

﴿المسألة الخامسة﴾ اختلفوا فى قوله (ماتبعوا قبلتك) قال الحسن والجبائى : أراد جميعهم . كأنه قال : لا يجتمعون على اتباع قبلتك . على نحو قوله (ولو شاء الله لجمعهم على الهدى) وقال

الأصم وغيره : بل المراد أن أحدا منهم لا يؤمن . قال القاضى : ان أريد بأهل الكتاب كلهم العلماء منهم والعوام ، فلا بد من تأويل الحسن ، وان أريد به العلماء ، نظرنا فان كان فى علمائهم المخاطبين بهذه الآية من قد آمن ، وجب أيضا ذلك التأويل ، وان لم يكن فيهم من قد آمن ، صح اجراؤه على ظاهره فى رجوع النفى إلى كل واحد منهم . لأن ذلك أليق بالظاهر إذ لا فرق بين قوله (ما تبعوا قبلتك) وبين قوله : ما تبع أحد منهم قبلتك .

﴿المسألة السادسة﴾ «لئن» بمعنى «لو» وأجيب بجواب «لو» وللعلماء فيه خلاف ، فقيل : انهما لما تقاربا استعمل كل واحد منهما مكان الآخر ، وأجيب بجوابه نظيره قوله تعالى (ولئن أرسلنا ريحاً) ثم قال (لظلوا) على جواب «لو» وقال (ولو أنهم آمنوا واتقوا) ثم قال (لمثوبة) على جواب «لئن» وذلك أن أصل «لو» للماضى «ولئن» المستقبل . هذا قول الأخفش ، وقال سيبويه : ان كل واحدة منهما على موضعها ، وإنما ألحق فى الجواب هذا التداخل لدلالة اللام على معنى القسم ، فجاء الجواب كجواب القسم

﴿المسألة السابعة﴾ «الآية» وزنها فعلة أصلها «أية» فاستثقلوا التشديد فى الآية ، فأبدلوا من الياء الأولى ألفاً لانفتاح ماقبلها ، و«الآية» الحجة والعلامة وآية الرجل: شخصه . وخرج القوم بآيتهم : جماعتهم . وسميت : آية القرآن بذلك لأنها جماعة حروف . وقيل : لأنها علامة لانقطاع الكلام الذى بعدها . وقيل : لأنها دالة على انقطاعها عن المخلوقين ، وأنها ليست إلا من كلام الله تعالى

﴿المسألة الثامنة﴾ روى أن يهود المدينة ونصارى نجران قالوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم ائتنا بآية كما أتى الأنبياء قبلك . فأنزل الله تعالى هذه الآية ، والأقرب أن هذه الآيه ما نزلت فى واقعة مبتدأة ، بل هى من بقية أحكام تحويل القبلة

أما قوله تعالى ﴿وما أنت بتابع قبلتهم﴾ ففيه أقوال . الأول : أنه دفع لتجويز النسخ ، وبيان أن هذه القبلة لا تصير منسوخة ، والثانى : حسما لأطماع أهل الكتاب فانهم قالوا : لو ثبت على قبلتنا لكنا نرجو أن تكون صاحبنا الذى ننتظره ، وطمعوا فى رجوعه إلى قبلتهم . الثالث : المقابلة يعنى ما هم بتاركى باطلهم وما أنت بتارك حقك ، الرابع : أراد أنه لا يجب عليك استصلاحهم باتباع قبلتهم ، لأن ذلك معصية . الخامس : وما أنت بتابع قبلة جميع أهل الكتاب من اليهود والنصارى لأن قبلة اليهود مخالفة لقبلة النصارى ، فلليهود بيت المقدس ، وللنصارى المشرق ، فالزم قبلتك ودع أقوالهم

أما قوله ﴿وما بعضهم بتابع قبلة بعض﴾ قال القفال: هذا يمكن حمله على الحال وعلى الاستقبال أما على الحال فمن وجوه: الأول: أنهم ليسوا مجتمعين على قبلة واحدة حتى يمكن إرضاؤهم باتباعها الثانى: أن اليهود والنصارى مع اتفاقهم على تكذيبك متباينون فى القبلة، فكيف يدعونك إلى ترك قبلتك مع أنهم فيما بينهم مختلفون. الثالث: أن هذا إبطال لقولهم: إنه لا يجوز مخالفة أهل الكتاب، لأنه إذا جاز أن تختلف قبلتاهما للمصلحة، جاز أن تكون المصلحة فى ثالث، وأما حمل الآية على الاستقبال ففيه إشكال، وهو أن قوله (وما بعضهم بتابع قبلة بعض) ينفى أن يكون أحد منهم قد اتبع قبلة الآخر لكن ذلك قد وقع فيفضى إلى الخلف، وجوابه أنا ان حملنا أهل الكتاب على علمائهم الذين كانوا فى ذلك الزمان فلم يثبت عندنا أن أحدا منهم يتبع قبلة الآخر، فالخلف غير لازم، وان حملناه على الكل: قلنا أنه عام دخله التخصيص

وأما قوله ﴿ولئن اتبعت أهواءهم﴾ ففيه مسئلتان:

﴿المسألة الأولى﴾ الهوى المقصور هو ما يميل إليه الطبع، والهواء الممدود معروف

﴿المسألة الثانية﴾ اختلفوا فى المخاطب بهذا الخطاب، قال بعضهم: الرسول. وقال بعضهم: الرسول وغيره. وقال آخرون: بل غيره، لأنه تعالى عرف أن الرسول لا يفعل ذلك فلا يجوز أن يخصه بهذا الخطاب، وهذا القول الثالث خطأ لأن كل ما لو وقع من الرسول لقبح، والالجاء عنه مرتفع، فهو منهى عنه، وان كان المعلوم منه أنه لا يفعله، ويدل عليه وجوه: أحدها: أنه لو كان كل ما علم الله أنه لا يفعله وجب أن لا ينهاه عنه، لكان ما علم أنه يفعله وجب أن لا يأمره به، وذلك يقتضى أن لا يكون النبى مأموراً بشىء ولا منهيا عن شىء، وانه بالاتفاق باطل. وثانيها: لولا تقدم النهى والتحذير، لما احترز النبى صلى الله عليه وسلم عنه، فلما كان ذلك الاحتراز مشروطا بذلك النهى التحذير. فكيف يجعل ذلك الاحتراز منافيا للنهى والتحذير. وثالثها: أن يكون الغرض من النهى والوعيد أن يتأكد قبح ذلك فى العقل. فيكون الغرض منه التأكيد. ولما حسن من الله تعالى التنبيه على أنواع الدلائل الدالة على التوحيد بعد ما قررها فى العقول. والغرض منه تأكيد العقل بالنقل. فأى بعد فى مثل هذا الغرض ههنا. ورابعها: قوله تعالى فى حق الملائكة (ومن يقل منهم إنى إله من دونه فذلك نجزيه جهنم) مع أنه تعالى أخبر عن عصمتهم فى قوله (يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون مايؤمرون) وقال فى حق محمد صلى الله عليه وسلم (لئن أشركت ليحبطن عملك) وقد أجمعوا على أنه عليه الصلاة والسلام ما أشرك وما مال إليه، وقال (يا أيها النبى اتق الله ولا تطع الكافرين والمنافقين) وقال تعالى (ودوا لو تدهن فيدهنون) وقال

(بلغ ما أنزل اليك من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالته) وقوله (ولا تكونن من المشركين) فثبت بما ذكرنا أنه عليه الصلاة والسلام منهى عن ذلك، وأن غيره أيضا منهى عنه، لأن النهى عن هذه الأشياء ليس من خواص الرسول عليه الصلاة والسلام

بقى أن يقال: فلم خصه بالنهى دون غيره؟ فنقول فيه وجوه: أحدها: أن كل من كان نعم الله عليه أكثر، كان صدور الذنب منه أقبح. ولا شك أن نعم الله تعالى على الرسول عليه الصلاة والسلام أكثر، فكان حصول الذنب منه أقبح، فكان أولى بالتخصيص. وثانيها: أن مزيد الحب يقتضى التخصيص بمزيد التحذير. وثالثها: أن الرجل الحازم إذا أقبل على أكبر أولاده وأصلحهم فزجره عن أمر بحضرة جماعة أولاده، فانه يكون منبها بذلك على عظم ذلك الفعل إن اختاروه وارتكبوه. وفى عادة الناس أن يوجهوا أمرهم ونهيهم الى من هو أعظم درجة تنبيها للغير أو توكيداً فهذه قاعدة مقررة فى أمثال هذه الآية

﴿القول الثانى﴾ أن قوله (ولئن اتبعت أهواءهم) ليس المراد منه أنه اتبع أهواءهم فى كل الأمور فلعله عليه الصلاة والسلام كان فى بعض الأمور يتبع أهواءهم، مثل ترك المخاشنة فى القول والغلظة فى الكلام، طمعاً منه عليه الصلاة والسلام فى استمالتهم، فنهاه الله تعالى عن ذلك القدر أيضاً وآيسه منهم بالكلية على ماقال (ولولا أن ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئاً قليلا)

﴿القول الثالث﴾ أن ظاهر الخطاب وان كان مع الرسول إلا أن المراد منه غيره، وهذا كما أنك إذا عاتبت إنساناً أساء عبده الى عبدك، فتقول له: لو فعلت مرة أخرى مثل هذا الفعل لعاقبتك عليه عقابا شديداً، فكان الغرض منه أن لا يميل الى مخالطتهم ومتابعتهم أحد من الأمة

أما قوله تعالى ﴿من بعد ماجاءك من العلم﴾ فيه مسألتان:

﴿المسألة الأولى﴾ أنه تعالى لم يرد بذلك أن نفس العلم جاءه، بل المراد الدلائل والآيات والمعجزات، لأن ذلك من طرق العلم، فيكون ذلك من باب إطلاق اسم الأثر على المؤثر، واعلم أن الغرض من الاستعارة هو المبالغة والتعظيم، فكأنه سبحانه وتعالى عظم أمر النبوات والمعجزات بأن سماها باسم العلم، وذلك ينبهك على أن العلم أعظم المخلوقات شرفا ومرتبة

﴿المسألة الثانية﴾ دلت الآية على أن توجه الوعيد على العلماء أشد من توجهه على غيرهم لأن قوله (من بعد ما جاءك من العلم) يدل على ذلك

أما قوله تعالى ﴿إنك إذاً لمن الظالمين﴾ فالمراد انك لو فعلت ذلك لكنت بمنزلة القوم فى كفرهم وظلمهم لأنفسهم، والغرض منه التهديد والزجر والله أعلم.

الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ «١٤٦»

قوله تعالى ﴿الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون الحق من ربك فلا تكونن من الممترين﴾

اعلم أن فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (الذين آتيناهم الكتاب) وان كان عاما بحسب اللفظ لكنه مختص بالعلماء منهم . والدليل عليه أنه تعالى وصفهم بأنهم يعرفونه كما يعرفون أبناءهم ، والجمع العظيم الذين علموا شيئاً استحال عليهم الاتفاق على كتمانه فى العادة ، ألا ترى أن واحداً لو دخل البلد وسأل عن الجامع لم يجز أن لا يلقاه أحد إلا بالكذب والكتمان ، بل إنما يجوز ذلك على الجمع القليل ، والله أعلم .

﴿المسألة الثانية﴾ الضمير فى قوله (يعرفونه) إلى ماذا يرجع ؟ ذكروا فيه وجوها : أحدها : أنه عائد إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم أى يعرفونه معرفة جلية ، يميزون بينه وبين غيره كما يعرفون أبناءهم ، لا تشتبه عليهم أبناؤهم وأبناء غيرهم . عن عمر رضى الله عنه أنه سأل عبد الله بن سلام عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال : أنا أعلم به منى بابنى . قال : ولم ؟ قال : لأنى لست أشك فى محمد أنه نبى وأما ولدى فلعل والدته خانت . فقبل عمر رأسه ، وجاز الاضمار وإن لم يسبق له ذكر ، لأن الكلام يدل عليه ولا يلتبس على السامع ، ومثل هذا الاضمار فيه تفخيم واشعار بأنه لشهرته معلوم بغير إعلام ، وعلى هذا القول أسئلة .

﴿السؤال الأول﴾ أنه لا تعلق لهذا الكلام بما قبله من أمر القبلة .

الجواب : أنه تعالى فى الآية المتقدمة لما حذر أمة محمد صلى الله عليه وسلم عن اتباع اليهود والنصارى بقوله (ولئن اتبعت أهواءهم من بعد ماجاءك من العلم إنك إذاً لمن الظالمين) أخبر المؤمنين بحاله عليه الصلاة والسلام فى هذه الآية فقال : اعلموا يا معاشر المؤمنين أن علماء أهل الكتاب يعرفون محمداً وماجاء به وصدقه ودعوته وقبلته ، لا يشكون فيه كما لا يشكون فى أبنائهم

﴿السؤال الثانى﴾ هذه الآية نظيرها قوله تعالى (يجدونه مكتوبا عندهم فى التوراة والانجيل) وقال (ومبشراً برسول يأتى من بعدى اسمه أحمد) إلا أنا نقول : من المستحيل أن يعرفوه كما يعرفون

الحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلاَ تَكُونَنَّ مِنَ المُمْتَرِينَ «١٤٧»

أبناءهم . وذلك لأن وصفه فى التوراة والانجيل اما أن يكون قد أتى مشتملا على التفصيل التام ، وذلك إنما يكون بتعيين الزمان والمكان والصفة والخلقة والنسب والقبيلة ، أو هذا الوصف ما أتى مع هذا النوع من التفصيل ، فان كان الأول وجب أن يكون العلم بمقدمه فى الوقت المعين من البلد المعين من القبيلة المعينة على الصفة المعينة معلوماً لاهل المشرق والمغرب لأن التوراة والانجيل كانا مشهورين فيما بين أهل المشرق والمغرب ، ولو كان الأمر كذلك لما تمكن أحد من النصارى واليهود من إنكار ذلك

﴿وأما القسم الثانى﴾ فانه لا يفيد القطع بصدق نبوة محمد عليه الصلاة والسلام ، لأنا نقول : هب أن التوراة اشتملت على أن رجلا من العرب سيكون نبياً ، الا أن ذلك الوصف لما لم يكن منتهياً فى التفصيل الى حد اليقين ، لم يلزم من الاعتراف به الاعتراف بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم

والجواب عن هذا الاشكال إنما يتوجه لو قلنا بأن العلم بنبوته إنما حصل من اشتمال التوراة والانجيل على وصفه ، ونحن لانقول به ، بل نقول : انه ادعى النبوة وظهرت المعجزة على يده ، وكل من كان كذلك كان نبياً صادقا ، فهذا برهان والبرهان يفيد اليقين . فلا جرم كان العلم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم أقوى وأظهر من العلم ببنوة الأبناء وأبوة الآباء

﴿السؤال الثالث﴾ فعلى هذا الوجه الذى قررتموه كان العلم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم علما برهانياً غير محتمل للغلط ، أما العلم بأن هذا ابنى فذلك ليس علما يقينياً بل ظن ومحتمل للغلط . فلم شبه اليقين بالظن ؟

والجواب : ليس المراد أن العلم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم يشبه العلم ببنوة الأبناء ، بل المراد به تشبيه العلم بأشخاص الأبناء وذواتهم ، فكما أن الأب يعرف شخص ابنه معرفة لا يشتبه هو عنده بغيره ، فكذا ههنا وعند هذا يستقيم التشبيه ، لان هذا العلم ضرورى وذلك نظرى ، وتشبيه النظرى بالضرورى يفيد المبالغة وحسن الاستعارة

﴿السؤال الرابع﴾ لم خص الأبناء الذكور ؟

الجواب : لأن الذكور أعرف وأشهر ، وهم بصحبة الآباء ألزم وبقلوبهم ألصق

﴿القول الثانى﴾ الضمير فى قوله (يعرفونه) راجع الى أمر القبلة : أى علماء أهل الكتاب

يعرفون أمر القبلة التي نقلت اليها كما يعرفون أبناءهم ، وهو قول ابن عباس وقتادة والربيع وابن زيد

واعلم أن القول الأول أولى من وجوه : أحدها : أن الضمير إنما يرجع إلى مذكور سابق ، وأقرب المذكورات العلم فى قوله (من بعد ماجاءك من العلم) والمراد من ذلك العلم : النبوة . فكأنه تعالى قال : انهم يعرفون ذلك العلم كما يعرفون أبناءهم . وأما أمر القبلة فما تقدم ذكره البتة ، وثانيها: أن الله تعالى ما أخبر فى القرآن أن أمر تحويل القبلة مذكور فى التوراة والانجيل ، وأخبر فيه أن نبوة محمد صلى الله عليه وسلم مذكورة فى التوراة والانجيل ، فكان صرف هذه المعرفة إلى أمر النبوة أولى ، وثالثها : أن المعجزات لا تدل أول دلالتها إلا على صدق محمد عليه السلام ، فاما أمر القبلة فذلك إنما يثبت لأنه أحد ماجاء به محمد صلى الله عليه وسلم فكان صرف هذه المعرفة إلى أمر النبوة أولى .

أما قوله تعالى ﴿وان فريقاً منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون﴾ فاعلم أن الذين أوتوا الكتاب وعرفوا الرسول فمنهم من آمن به مثل عبد الله بن سلام وأتباعه ، ومنهم من بقى على كفره ، ومن آمن لا يوصف بكتمان الحق ، وإنما يوصف بذلك من بقى على كفره ، لاجرم قال الله تعالى (وان فريقاً منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون) فوصف البعض بذلك ، ودل بقوله (ليكتمون الحق) على سبيل الذم . على أن كتمان الحق فى الدين محظور إذا أمكن اظهاره . واختلفوا فى المكتوم فقيل : أمر محمد صلى الله عليه وسلم . وقيل أمر القبلة وقد استقصينا فى هذه المسألة

أما قوله ﴿الحق من ربك﴾ ففيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ يحتمل أن يكون (الحق) خبر مبتدأ محذوف ، أى هو الحق . وقوله (من ربك) يجوز أن يكون خبراً بعد خبر ، وأن يكون حالا ، ويجوز أيضاً أن يكون مبتدأ خبره (من ربك) وقرأ على رضى الله عنه (الحق من ربك) على الابدال من الأول ، أى يكتمون الحق الحق من ربك .

﴿المسألة الثانية﴾ الألف واللام فى قوله (الحق) فيه وجهان : الأول : أن يكون للعهد ، والاشارة إلى الحق الذى عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أو إلى الحق الذى فى قوله (ليكتمون الحق) أى هذا الذى يكتمونه هو الحق من ربك ، وأن يكون للجنس على معنى : الحق من الله تعالى لا من غيره يعنى ان الحق ما ثبت أنه من الله تعالى كالذى أنت عليه ، وما لم يثبت أنه من الله كالذى عليه أهل الكتاب فهو الباطل .

أما قوله ﴿فلا تكونن من الممترين﴾ ففيه مسألتان .

وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمُ اللَّهُ جَمِيعًا إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ «١٤٨»

﴿المسألة الأولى﴾ (فلا تكونن من الممترين) فى ماذا اختلفوا فيه على أقوال : أحدها : فلا تكونن من الممترين فى أن الذين تقدم ذكرهم علموا صحة نبوتك ، وأن بعضهم عاند وكتم ، قاله الحسن . وثانيها : بل يرجع إلى أمر القبلة . وثالثها : إلى صحة نبوته وشرعه ، وهذا هو الأقرب لأن أقرب المذكورات اليه قوله (الحق من ربك) فاذا كان ظاهره يقتضى النبوة وما تشتمل عليه من قرآن ووحى وشريعة ، فقوله (فلا تكونن من الممترين) وجب أن يكون راجعاً اليه .

﴿المسألة الثانية﴾ أنه تعالى وان نهاه عن الامتراء فلا يدل ذلك على أنه كان شاكا فيه ، وقد تقدم القول فى بيان هذه المسألة والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات أينما تكونوا يأت بكم الله جميعاً إن الله على كل شىء قدير﴾

اعلم أنهم اختلفوا فى المراد بقوله (ولكل) وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ إنما قال (ولكل) ولم يقل : لكل قوم ، أو أمة لأنه معروف المعنى عندهم ،فلم يضر حذف المضاف إليه، وهو كثير فى كلامهم . كقوله (لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا)

﴿المسألة الثانية﴾ ذكروا فيه أربعة أوجه : أحدها : أنه يتناول جميع الفرق ، أعنى المسلمين واليهود والنصارى والمشركين ، وهو قول الأصم . قال : لأن فى المشركين من كان يعبد الأصنام ويتقرب بذلك إلى الله تعالى . كما حكى الله تعالى عنهم فى قوله (هؤلاء شفعاؤنا عند الله) وثانيها : وهو قول أكثر علماء التابعين : أن المراد أهل الكتب ، وهم المسلمون واليهود والنصارى والمشركون غير داخلين فيه . وثالثها : قال بعضهم : المراد لكل قوم من المسلمين وجهة أى جهة من الكعبة يصلى إليها : جنوبية أو شمالية ، أو شرقية أو غربية .واحتجوا على هذا القول بوجهين الأول : قوله تعالى (هو موليها) يعنى الله موليها وتولية الله لم تحصل إلا فى الكعبة ، لأن ماعداها تولية الشيطان . الثانى : أن الله تعالى عقبه بقوله (فاستبقوا الخيرات) والظاهر أن المراد من هذه الخيرات ما لكل أحد من جهة . والجهات الموصوفة بالخيرية ليست إلا جهات الكعبة . ورابعها : قال آخرون : ولكل وجهة أى لكل واحد من الرسل وأصحاب الشرائع جهة قبلة ، فقبلة المقربين :

العرش . وقبلة الروحانيين : الكرسى . وقبلة الكروبيين : البيت المعمور . وقبلة الأنبياء الذين قبلك بيت المقدس . وقبلتك الكعبة

أما قوله تعالى ﴿وجهة﴾ ففيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ قرىء (ولكل وجهة) على الاضافة ، والمعنى :وكل وجهة هوموليها فزيدت اللام لتقدم المفعول ، كقولك لزيد ضربت ولزيد أبوه ضارب

﴿المسألة الثانية﴾ قال الفراء : وجهة ، وجهة ، ووجه بمعنى واحد ، واختلفوا فى المراد فقال الحسن : المراد المنهاج والشرع . وهو كقوله تعالى (لكل أمة جعلنا منسكا ، لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا) والمراد منه أن للشرائع مصالح ، فلا جرم اختلفت الشرائع بحسب اختلاف الأشخاص ، وكما اختلف بحسب اختلاف الأشخاص لم يبعد أيضاً اختلافها بحسب اختلاف الزمان بالنسبة إلى شخص واحد . فلهذا صح القول بالنسخ والتغيير ، وقال الباقون : المراد منه أمر القبلة ، لأنه تقدم قوله تعالى (فول وجهك شطر المسجد الحرام) فهذه الوجهة يجب أن تكون محمولة على ذلك

أما قوله﴿هو موليها﴾ ففيه وجهان : الأول : أنه عائد إلى الكل ، أى ولكل أحد وجهة هو مولى وجهه اليها . الثانى : أنه عائد إلى اسم الله تعالى . أى الله تعالى يوليها إياه ، وتقدير الكلام على الوجه الأول أن نقول : ان لكل منكم وجهة أى جهة من القبلة هو موليها ، أى هو مستقبلها ومتوجه اليها لصلاته التى هو متقرب بها إلى ربه ، وكل يفرح بما هو عليه ولا يفارقه ، فلا سبيل إلى اجتماعكم على قبلة واحدة . مع لزوم الأديان المختلفة (فاستبقوا الخيرات) أى فالزموا معاشر المسلمين قبلتكم فانكم على خيرات من ذلك فى الدنيا والآخرة ، أما فى الدنيا فاشرفكم بقبلة إبراهيم، وأما فى الآخرة فللثواب العظيم الذى تأخذونه على انقيادكم لأوامره . فان إلى الله مرجعكم ، وأينما تكونوا من جهات الأرض يأت بكم الله جميعا فى صعيد القيامة ، فيفصل بين المحق منكم والمبطل ، حتى يتبين من المطيع منكم ومن العاصى ، ومن المصيب منكم ومن المخطىء . انه على ذلك قادر ، ومن قال بهذا التأويل قال : المراد أن لكل من أهل الملل وجهة قد اختارها ، إما بشريعة واما بهوى ، فلستم تؤاخذون بفعل غيركم . فانما لهم أعمالهم ولكم أعمالكم ، وأما تقرير الكلام على الوجه الثانى أعنى أن يكون الضمير فى قوله (هوموليها) عائداً إلى الله تعالى فههنا وجهان : الأول: أن الله تعالى عرفنا أن كل واحدة من هاتين القبلتين اللتين هما بيت المقدس والكعبة جهة يوليها الله تعالى عباده . إذا شاء يفعله على حسب ما يعلمه صلاحا . فالجهتان من الله تعالى ، وهو الذى

ولى وجوه عباده اليهما ، فاستبقوا الخيرات بالانقياد لأمر الله فى الحالتين ، فان انقيادكم خيرات لكم ، ولا تلتفتوا إلى مطاعن هؤلاء الذين يقولون (ماولاهم عن قبلتهم) فان الله يجمعكم وهؤلاء السفهاء جميعا فى عرصة القيامة ، فيفصل بينكم . الثانى : أنا إذا فسرنا قوله (ولكل وجهة) بجهات الكعبة ونواحيها ، كان المعنى : ولكل قوم منكم معاشر المسلمين وجهة . أى ناحية من الكعبة (فاستبقوا الخيرات) بالتوجه اليها من جميع النواحى ، فانها وان اختلفت بعدأن تؤدى إلى الكعبة فهى كجهة واحدة ، ولا يخفى على الله نياتهم فهو يحشرهم جميعا ويثيبهم على أعمالهم

أما قوله تعالى ﴿هو موليها﴾ أى هو موليها وجهه ، فاستغنى عن ذكر الوجه . قال الفراء : أى مستقبلها وقال أبو معاذ : موليها على معنى متوليها يقال : قد تولاها ورضيها وأتبعها ، وفى قراءة عبد الله بن عامر النخعى (هو مولاها) وهى قراءة ابن عباس وأبى جعفر ومحمد بن على الباقر ، وفى قراءة الباقين (موليها) ولقراءة ابن عامر معنيان . أحدهما : أن ماوليته فقد ولاك ، لأن معنى وليته : أى جعلته بحيث تليه . وإذا صار هذا بحيث يلى ذلك ، فذاك أيضاً يلى هذا ، فاذن قد ولى كل واحد منهما الآخر ، وهو كقوله تعالى (فتلقى آدم من ربه كلمات) و (لاينال عهدى الظالمين) والظالمون وهذا قول الفراء . والثانى : (هو موليها) أى قد زينت له تلك الجهة وحببت إليه ، أى صارت بحيث يحبها ويرضاها

أما قوله ﴿فاستبقوا الخيرات﴾ فمعناه الأمر بالبدار إلى الطاعة فى وقتها ، واعلم أن أداء الصلاة فى أول الوقت عند الشافعى رضى الله عنه أفضل ، خلافا لأبى حنيفة ، واحتج الشافعى بوجوه . أولها : أن الصلاة خير لقوله صلى الله عليه وسلم «الصلاة خير موضوع» وإذا كان كذلك وجب أن يكون تقديمه أفضل لقوله تعالى (فاستبقوا الخيرات) وظاهر الأمر للوجوب ، فاذا لم يتحقق فلا أقل من الندب . وثانيها : قوله (سابقوا إلى مغفرة من ربكم) ومعناه إلى مايوجب المغفرة والصلاة مما يوجب المغفرة ، فوجب أن تكون المسابقة إليها مندوبة . وثالثها : قوله تعالى : (والسابقون السابقون أولئك المقربون) ولاشك أن المراد منه السابقون فى الطاعات ، ولا شك أن الصلاة من الطاعات ، وقوله تعالى (أولئك المقربون) يفيد الحصر ، فمعناه أنه لايقرب عند الله إلا السابقون ، وذلك يدل على أن كمال الفضل منوط بالمسابقة . ورابعها : قوله تعالى (وسارعوا إلى مغفرة من ربكم) والمعنى : وسارعوا إلى مايوجب المغفرة ، ولا شك أن الصلاة كذلك . فكانت المسارعة بها مأمورة . وخامسها: أنه مدح الأنبياء المتقدمين بقوله تعالى (انهم كانوا يسارعون فى الخيرات) ولا شك أن الصلاة من الخيرات ، لقوله عليه السلام «خير أعمالكم الصلاة»

وسادسها : أنه تعالى ذم إبليس فى ترك المسارعة فقال (مامنعك أن تسجد إذ أمرتك) وهذا يدل على أن ترك المسارعة موجب للذم . وسابعها : قوله تعالى (حافظوا على الصلوات) والمحافظة لاتحصل إلا بالتعجيل ، ليأمن الفوت بالنسيان وسائر الأشغال . وثامنها : قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام (وعجلت إليك رب لترضى) فثبت أن الاستعجال أولى . وتاسعها : قوله تعالى (لايستوى منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل أولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا) فبين أن المسابقة سبب لمزيد الفضيلة فكذا فى هذه الصورة . وعاشرها : ما روى عمر وجرير بن عبد الله وأنس وأبو محذورة ، عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : «الصلاة فى أول الوقت رضوان الله ، وفى آخره عفو الله» قال الصديق رضى الله عنه : رضوان الله أحب الينا من عفوه . قال الشافعى رضى الله عنه : رضوان الله إنما يكون للمحسنين ، والعفو يوشك أن يكون عن المقصرين

فان قيل : هذا احتجاج فى غير موضعه . لأنه يقتضى أن يأثم بالتأخير ، وأجمعنا على أنه لا يأثم فلم يبق إلا أن يكون معناه أن الفعل فى آخر الوقت يوجب العفو عن السيئات السابقة ، وما كان كذلك فلا شك أنه يوجب رضوان الله ، فكان التأخير موجبا للعفو والرضوان ، والتقديم موجبا للرضوان دون العفو . فكان التأخير أولى

قلنا : هذا ضعيف من وجوه : الأول : أنه لو كان كذلك لوجب أن يكون تأخير المغرب أفضل وذلك لم يقله أحد . الثانى أن عدم المسارعة إلى الامتثال يشبه عدم الالتفات ، وذلك يقتضى العقاب ، إلا أنه لما أتى بالفعل بعد ذلك سقط ذلك الاقتضاء . الثالث : أن تفسير أبى بكر الصديق رضى الله عنه يبطل هذا التأويل الذى ذكروه

﴿الحادى عشر﴾ روى عن على بن أبى طالب رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال «يا على ثلاث لا تؤخرها : الصلاة إذا أتت ، والجنازة إذا حضرت ، والأيم إذا وجدت لها كفؤا»

﴿الثانى عشر﴾ عن ابن مسعود أنه سأل الرسول صلى الله عليه وسلم فقال : أى الأعمال أفضل؟ فقال : الصلاة لميقاتها الأول

﴿الثالث عشر﴾ روى أبو هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال «ان الرجل ليصلى الصلاة وقد فاته من أول الوقت ما هو خير له من أهله وماله»

﴿الرابع عشر﴾ قال عليه السلام «من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة» فمن كان أسبق فى الطاعة كان هو الذى سن عمل الطاعة فى ذلك الوقت ، فوجب أن يكون ثوابه أكثر من ثواب المتأخر

﴿الخامس عشر﴾ انا توافقنا على أن أحد أسباب الفضيلة فيما بين الصحابه المسابقة إلى الاسلام حتى وقع الخلاف الشديد بين أهل السنة وغيرهم أن أبا بكر أسبق اسلاما أم عليا ، وما ذاك إلا اتفاقهم على أن المسابقة فى الطاعة توجب مزيد الفضل ، وذلك يدل على قولنا

﴿السادس عشر﴾ قوله عليه السلام فى خطبة له «وبادروا بالأعمال الصالحة قبل أن تشتغلوا» ولا شك أن الصلاة من الأعمال الصالحة

﴿السابع عشر﴾ أن تعجيل حقوق الآدميين أفضل من تأخيرها ، فوجب أن يكون الحال فى أداء حقوق الله تعالى كذلك ، والجامع بينهما رعاية معنى التعظيم

﴿الثامن عشر﴾ أن المبادرة والمسارعة الى الصلاة إظهار للحرص على الطاعة ، والولوع بها ، والرغبة فيها ، وفى التأخير كسل عنها ، فيكون الأول أولى

﴿التاسع عشر﴾ أن الاحتياط فى تعجيل الصلاة لأنه إذا أداها فى أول الوقت تفرغت ذمته ، فاذا أخر فربما عرض له شغل فمنعه عن أدائها فيبقى الواجب فى ذمته ، فالوجه الذى يحصل فيه الاحتياط لا شك أنه أولى

﴿العشرون﴾ أجمعنا فى صوم رمضان أن تعجيله أفضل من تأخيره ، وذلك لأن المريض يجوز له أن يفطر ويؤخر الصوم ، ويجوز له أن يعجل ويصوم فى الحال ، ثم أجمعنا على أن التعجيل فى الصوم أفضل على ماقال (وأن تصوموا خير لكم) فوجب أيضاً أن يكون التعجيل فى الصلاة أولى

فان قيل : تنتقض هذه الدلائل القياسية بالظهر فى شدة الحر . أو بما إذا حصل له رجاء إدراك الجماعة أو وجود الماء

قلنا : التأخير ثبت فى هذه المواضع لأمور عارضة ، وكلامنا فى مقتضى الأصل

﴿الحادى والعشرون﴾ المسارعة الى الامتثال أحسن فى العرف من ترك المسارعة ، فوجب أن يكون فى الشرع كذلك لقوله عليه السلام «ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن»

﴿الثانى والعشرون﴾ صلاة كملت شرائطها فوجب أداؤها فى أول الوقت ، كالمغرب ففيه احتراز عن الظهر فى شدة الحر ، لأنه إنما يستحب التأخير إذا أراد أن يصليها فى المسجد لأجل أن المشى الى المسجد فى شدة الحر كالمانع . أما إذا صلاها فى داره فالتعجيل أفضل ، وفيه احتراز عمن يدافع الأخبثين أو حضره الطعام وبه جوع لهذا المعنى أيضاً ، وكذلك المتيمم إذا كان على ثقة من وجود الماء ، وكذلك إذا توقع حضور الجماعة فان الكمال لم يحصل فى هذه الصورة . فهذه هى الأدلة الدالة على أن المسارعة أفضل ، ولنذكر كل واحد من الصلوات

أما صلاة الفجر فقال محمد : المستحب أن يدخل فيها بالتغليس ، ويخرج منها بالاسفار ، فان أراد الاقتصار على أحد الوقتين فالاسفار أفضل ، وقال الشافعى رضى الله عنه : التغليس أفضل . وهو مذهب أبى بكر وعمر ، وبه قال مالك وأحمد ، واحتج الشافعى رضى الله عنه بعد الدلائل السالفة بوجوه : أحدها : ما أخرج فى الصحيحين برواية عائشة رضى الله عنها أنها قالت «كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ليصلى الصبح فينصرف والنساء متلفعات بمروطهن ما يعرفن من الغلس» قال محيي السنة فى كتاب شرح السنة : متلفعات بمروطهن أى متجللات بأكسيتهن . والتلفع بالثوب الاشتمال . والمروط : الأردية الواسعة . واحدها مرط . والغلس : ظلمة آخر الليل . فان قيل : كان هذا فى ابتداء الاسلام حين كان النساء يحضرن الجماعات ، فكان النبى صلى الله عليه وسلم يصلى بالغلس كيلا يعرفن ، وهكذا كان عمر رضى الله عنه يصلى بالغلس ، ثم لما نهين عن الحضور فى الجماعات ترك ذلك

قلنا : الأصل المرجوع اليه فى إثبات جميع الأحكام عدم النسخ ، ولولا هذا الأصل لما جاز الاستدلال بشيء من الدلائل الشرعية . وثانيها : ما أخرج فى الصحيحين عن قتادة عن أنس عن زيد بن ثابت قال تسحرنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قمنا الى الصلاة ، قال قلت : كم كان قدر ذلك . قال : قدر خمسين آية . وهذا يدل أيضاً على التغليس . وثالثها : ما روى عن أبى مسعود الأنصارى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم غلس بالصبح ، ثم أسفر مرة ، ثم لم يعد الى الاسفار حتى قبضه الله تعالى . ورابعها : أنه تعالى مدح المستغفرين بالأسحار فقال (والمستغفرين بالأسحار) ومدح التاركين للنوم فقال (تتجافى جنوبهم عن المضاجع يدعون ربهم خوفا وطمعاً) وإذا ثبت هذا وجب أن يكون ترك النوم بأداء الفرائض أفضل . لقوله عليه السلام حكاية عن الله «لن يتقرب المتقربون الى بمثل أداء ما افترضت عليهم» وإذا كان الأمر كذلك وجب أن يكون التغليس أفضل . وخامسها : أن النوم فى ذلك الوقت أطيب ، فيكون تركه أشق ، فوجب أن يكون ثوابه أكثر . لقوله عليه السلام «أفضل العبادات أحمزها» أى أشقها . واحتج أبو حنيفة بوجوه . أحدها قوله عليه السلام «أسفروا بالفجر فانه أعظم للأجر» وثانيها : روى عبد الله بن مسعود أنه صلى الفجر بالمزدلفة فغلس ، ثم قال ابن مسعود : ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى صلوات إلا لميقاتها إلا صلاة الفجر ، فانه صلاها يومئذ لغير ميقاتها . وثالثها : عن ابن مسعود قال . ما رأيت أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم حافظوا على شيء ما حافظوا على التنوير بالفجر . ورابعها : عن أبى بكر رضى الله عنه أنه صلى الفجر فقرأ آل عمران ، فقالوا : كادت الشمس أن تطلع ، فقال

لو طلعت لم تجدنا غافلين . وعن عمر أنه قرأ البقرة فاستشرقوا الشمس ، فقال : لو طلعت لم تجدنا غافلين . وخامسها : أن تأخير الصلاة يشتمل على فضيلة الانتظار ، وقال عليه السلام «المنتظر للصلاة كمن هو فى الصلاة» فمن أخر الصلاة عن أول وقتها فقد انتظر الصلاة أولا ثم أتى بها ثانيا ومن صلاها فى أول الوقت فقد فاته فضل الانتظار . وسادسها : أن التأخير يفضى الى كثرة الجماعة فوجب أن يكون أولى تحصيلا لفضل الجماعة . وسابعها : أن التغليس يضيق على الناس ، لأنه إذا كان الصلاة فى وقت الغليس احتاج الانسان الى أن يتوضأ بالليل حتى يتفرغ للصلاة بعد طلوع الفجر ، والحرج منفى شرعا . وثامنها : أنه تكره الصلاة بعد صلاة الفجر ، فاذا صلى وقت الاسفار فانه يقل وقت الكراهة ، وإذا صلى بالتغليس فانه يكثر وقت الكراهة

والجواب عن الأول : أن الفجر اسم للنور الذى ينفى به ظلام المشرق ، فالفجر إنما يكون فجرا لو كانت الظلمة باقية فى الهواء، فاما إذا زالت الظلمة بالكلية واستنار الهواء ، لم يكن ذلك فجراً ، وأما الاسفار فهو عبارة عن الظهور . يقال : أسفرت المرأة عن وجهها . إذا كشفت عنه ، إذا ثبت هذا فنقول : ظهور الفجر إنما يكون عند بقاء الظلام فى الهواء ، فان الظلام كلما كان أشد كان النور الذى يظهر فيما بين ذلك الظلام أشد ، فقوله «أسفروا بالفجر» يجب أن يكون محمولا على التغليس : أى كلما وقعت صلاتكم حين كان الفجر أظهر وأبهر كان أكثر ثوابا ، وقد بينا أن ذلك لايكون إلا فى أول الفجر ، وهذا معنى قول الشافعى رضى الله عنه ان الاسفار المذكور فى الحديث محمول على تيقن طلوع الفجر وزوال الشك عنه ، والذى يدل على ما قلناه أن أداء الصلاة فى ذلك الوقت أشق ، فوجب أن يكون أكثر ثوابا . وأما تأخير الصلاة الى وقت التنوير فهو عادة أهل الكسل ، فكيف يمكن أن يقول الشارع : ان الكسل أفضل من الجد فى الطاعة

والجواب عن الثالث وهو قول ابن مسعود : حافظوا على التنوير بالفجر ، فجوابه هذا الذى قررناه لأن التنوير بالفجر إنما يحصل فى أول الوقت ، فأما عند امتلاء العالم من النور فانه لايسمى ذلك فجراً ، وأما سائر الوجوه فهى معارضة ببعض ما قدمناه والله أعلم

أما قوله تعالى ﴿أينما تكونوا يأت بكم الله جميعاً﴾ فهو وعد لأهل الطاعة ، ووعيد لأهل المعصية ، كأنه تعالى قال : استبقوا أيها المحققون العارفون بالنبوة والشريعة الخيرات ، وتحملوا فيها المشاق لتصلوا يوم القيامة الى مالكم عند الله من أنواع الكرامة والزلفى ، ثم انه سبحانه حقق ذلك بقوله (ان الله على كل شىء قدير) وذلك لأن الاعادة فى نفسها ممكنة وهو سبحانه قادر على جميع الممكنات ، فوجب أن يكون قادرا على الاعادة . وأما المسائل المستنبطة من هذه الآية . فقد ذكرناها

وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِنَّهُ لَلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ «١٤٩» وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِي وَلِأُتِمَّ نِعْمَتِي عَلَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ «١٥٠»

فى قوله تعالى (ولو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم ان الله على كل شىء قدير)

قوله تعالى ﴿ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وانه للحق من ربك وما الله بغافل عما تعملون ، ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره لئلا يكون للناس عليكم حجة إلا الذين ظلموا منهم فلا تخشوهم واخشونى ولأتم نعمتى عليكم ولعلكم تهتدون﴾

اعلم أن أول ما فى هذه الآية من البحث أن الله تعالى قال قبل هـذه الآيات (قد نرى تقلب وجهك فى السماء فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره وان الذين أوتوا الكتاب ليعلمون أنه الحق من ربهم وما الله بغافل عما تعملون) وذكر ههنا ثانيا قوله تعالى (ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وانه للحق من ربك وما الله بغافل عما تعملون) ثم ذكر ثالثا قوله (ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره لئلا يكون للناس عليكم حجة) فهل فى هذا التكرار فائدة أم لا ؟ وللعلماء فيه أقوال : أحدها : أن الأحوال ثلاثة : أولها : أن يكون الانسان فى المسجد الحرام . وثانيها : أن يخرج عن المسجد الحرام ويكون فى البلد . وثالثها : أن يخرج عن البلد الى أقطار الأرض . فالآية الأولى محمولة على الحالة الأولى ، والثانية على الثانية ، والثالثة على الثالثة ، لأنه قد كان يتوهم أن للقرب حرمة لا تثبت فيها للبعد ، فلأجل إزالة هذا الوهم كرر الله تعالى هذه الآيات والجواب الثانى : أنه سبحانه إنما أعاد ذلك ثلاث مرات لأنه علق بها كل مرة فائدة زائدة أما

فى المرة الأولى فبين أن أهل الكتاب يعلمون أن أمر نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وأمر هذه القبلة حق ، لأنهم شاهدوا ذلك فى التوراة والانجيل ، وأما فى المرة الثانية فبين أنه تعالى يشهد أن ذلك حق ، وشهادة الله بكونه حقاً مغايرة لعلم أهل الكتاب بكونه حقاً ، وأما فى المرة الثالثة فبين أنه إنما فعل ذلك لئلا يكون للناس عليكم حجة ، فلما اختلفت هذه الفوائد حسنت إعادتها لأجل أن يترتب فى كل واحدة من المرات واحدة من هذه الفوائد ، ونظيره قوله تعالى (فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا فويل لهم مما كتبت أيديهم وويل لهم مما يكسبون)

والجواب الثالث : أنه تعالى قال فى الآية الأولى (فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره) فكان ربما يخطر ببال جاهل أنه تعالى إنما فعل ذلك طلبا لرضا محمد صلى الله عليه وسلم لأنه قال (فلنولينك قبلة ترضاها) فأزال الله تعالى هذا الوهم الفاسد بقوله (ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وإنه للحق من ربك) أى نحن ماحولناك إلى هذه القبلة بمجرد رضاك ، بل لأجل أن هذا التحويل هو الحق الذى لامحيد عنه ، فاستقبالها ليس لأجل الهوى والميل كقبلة اليهود والمنسوخة التى إنما يقيمون عليها بمجرد الهوى والميل ، ثم انه تعالى قال ثالثا (ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره) والمراد : دوموا على هذه القبلة فى جميع الأزمنة والأوقات ، ولا تولوا فيصير ذلك التولى سببا للطعن فى دينكم ، والحاصل أن الآية السالفة أمر بالدوام فى جميع الأمكنة ، والثانية أمر بالدوام فى جميع الأزمنة والأمكنة ، والثالثة أمر بالدوام فى جميع الأزمنة وإشعار بأن هذا لايصير منسوخا البتة

والجواب الرابع : أن الأمر الأول مقرون باكرامه إياهم بالقبلة التى كانوا يحبونها وهى قبلة أبيهم إبراهيم عليه السلام ، والثانى مقرون بقوله تعالى (ولكل وجهة هو موليها) أى لكل صاحب دعوة وملة قبلة يتوجه اليها . فتوجهوا أنتم إلى أشرف الجهات التى يعلم الله تعالى أنها حق وذلك هو قوله (ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وإنه للحق من ربك) والثالث مقرون بقطع الله تعالى حجة من خاصمه من اليهود فى أمر القبلة ، فكانت هذه عللا ثلاثا قرن بكل واحدة منها أمر بالتزام القبلة ، نظيره أن يقال : الزم هذه القبلة فانها القبلة التى كنت تهواها ، ثم يقال : الزم هذه القبلة فانها قبلة الحق لاقبلة الهوى ، وهو قوله (وإنه للحق من ربك) ثم يقال : الزم هذه القبلة فان فى لزومك إياها انقطاع حجج اليهود عنك ، وهذا التكرار فى هذا الموضع كالتكرار فى قوله

تعالى (فبأى آلاء ربكما تكذبان) وكذلك ما كرر فى قوله تعالى (إن فى ذلك لآية وما كان أكثرهم مؤمنين)

والجواب الخامس : أن هذه الواقعة أول الوقائع التى ظهر النسخ فيها فى شرعنا فدعت الحاجة إلى التكرير لاجل التأكيد والتقرير، وإزالة الشبهة، وإيضاح البينات

أما قوله تعالى ﴿وما الله بغافل عما تعملون﴾ يعنى مايعمله هؤلاء المعاندون الذين يكتمون الحق وهم يعرفونه، ويدخلون الشبهة على العامة بقولهم (ماولاهم عن قبلتهم التى كانوا عليها) وبأنه قد اشتاق إلى مولده ودين آبائه، فان الله عالم بهذا فأنزل ماأبطله وكشف عن وهنه وضعفه

أما قوله ﴿لئلا يكون للناس عليكم حجة﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن هذا الكلام يوهم حجاجا وكلاما تقدم من قبل فى باب القبلة عن القوم، فأراد الله تعالى أن يبين أن تلك الحجة تزول الآن بالاستقبال الكعبة، وفى كيفية تلك الحجة روايات : أحدها : أن اليهود قالوا تخالفنا فى ديننا وتتبع قبلتنا : وثانيها: قالوا ألم يدر محمد أين يتوجه فى صلاته حتى هديناه. وثالثها :أن العرب قالوا : انه كان يقول : أنا على دين إبراهيم، والآن ترك التوجه إلى الكعبة، ومن ترك التوجه إلى الكعبة فقد ترك دين إبراهيم عليه السلام، فصارت هذه الوجوه وسائل لهم إلى الطعن فى شرعه عليه الصلاة والسلام، الا أن الله تعالى لما علم أن الصلاح فى ذلك أوجب عليهم التوجه إلى بيت المقدس، لما فيه من المصلحة فى الدين، لأن قولهم لايؤثر فى المصالح، وقد بينا من قبل تلك المصلحة، وهى تميز من اتبعه بمكة ممن أقام على تكذيبه فان ذلك الامتياز ماكان يظهر إلا بهذا الجنس، ولما انتقل عليه الصلاة والسلام إلى المدينة، تغيرت المصلحة فاقتضت الحكمة تحويل القبلة إلى الكعبة، فلهذا قال الله تعالى (لئلا يكون للناس عليكم حجة) يعنى تلك الشبهة التى ذكروها تزول بسبب هذا التحويل، ولما كان فيهم من المعلوم من حاله أنه يتعلق عند هذا التحويل بشبهة أخرى، وهو قول بعض العرب : ان محمدا عليه الصلاة والسلام عاد إلى ديننا فى الكعبة وسيعود إلى ديننا بالكلية، وكان التمسك بهذه الشبهة والاستمرار عليها سببا للبقاء على الجهل والكفر، وذلك ظلم على النفس على ماقال تعالى (ان الشرك لظلم عظيم) فلاجرم قال الله تعالى (الا الذين ظلموا منهم)

﴿المسألة الثانية﴾ قرأ نافع «ليلا» بترك الهمزة، وكل همزة مفتوحة قبلها كسرة فانه يقلبها ياء والباقون بالهمزة. وهو الأصل

﴿المسألة الثالثة﴾ «لئلا» موضعه نصب، والعامل فيه «ولوا» أى : ولوا لئلا. وقال الزجاج التقدير : عرفتكم ذلك لئلا يكون للناس عليكم حجة

﴿المسألة الرابعة﴾ قيل : الناس هم أهل الكتاب عن قتادة والربيع ، وقيل : هو على العموم

﴿المسألة الخامسة﴾ ههنا سؤال ، وهو أن شبهة هؤلاء الذين ظلموا أنفسهم ليست بحجة ، فكيف يجوز استثناؤها عن الحجة ، وقد اختلف الناس فيه على أقوال : الأول : أنه استثناءمتصل ثم على هذا القول يمكن دفع السؤال من وجوه

﴿الأول﴾ أن الحجة كما أنها قد تكون صحيحة ، قد تكون أيضا باطلة ، قال الله تعالى (حجتهم داحضة عند ربهم) وقال تعالى (فمن حاجك فيه من بعد ماجاءك من العلم)والمحاجة هي أن يورد كل واحد منهم على صاحبه حجة . وهذا يقتضى أن يكون الذى يورده المبطل يسمى بالحجة ولأن الحجة اشتقاقها من : حجه إذا عليه ، فكل كلام يقصد به غلبة الغيرفهو حجة ،وقال بعضهم إنها مأخوذة من محجة الطريق ، فكل كلام يتخذه الانسان مسلكا لنفسه فى إثبات أو إبطال فهو حجة ، وإذا ثبت أن الشبهة قد تسمى حجة ،كان الاستثناء متصلا

﴿الوجه الثانى﴾ فى تقرير أنه استثناء متصل : أن المراد بالناس أهل الكتاب فانهم وجدوه فى كتابهم أنه عليه الصلاة والسلام يحول القبلة ، فلما حولت ، بطلت حجتهم . إلا الذين ظلموا بسبب أنهم كتموا ماعرفوا عن أبى روق

﴿الوجه الثالث﴾ أنهم لما أوردوا تلك الشبهة على اعتقاد أنها حجة : سماها الله «حجة» بناء على معتقدهم ، أو لعله تعالى سماها «حجة» تهكما بهم .

﴿الوجه الرابع﴾ أراد بالحجة : المحاجة . والمجادلة . فقال (لئلا يكون للناس عليكم حجة إلا الذين ظلموا منهم) فانهم يحاجونكم بالباطل

﴿القول الثانى﴾ أنه استثناء منقطع . ومعناه لكن الذين ظلموا منهم يتعلقون بالشبهة ويضعونها موضع الحجة ، وهو كقوله تعالى (مالهم به من علم إلا اتباع الظن) وقال النابغة :

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم بهن فلول من قراع الكتائب

ومعناه : لكن بسيوفهم فلول . وليس بعيب ، ويقال : ماله على حق إلا التعدى : يعنى لكنه يتعدى ويظلم . ونظيره أيضا قوله تعالى (إنى لايخاف لدى المرسلون إلا من ظلم) وقال (لا عاصم اليوم من أمر الله إلا من رحم) وهذا النوع من الكلام عادة مشهورة للعرب

﴿القول الثالث﴾ زعم أبو عبيدة أن «إلا» بمعنى الواو كانه تعالى قال : لئلا يكون للناس عليكم حجة وللذين ظلموا . وأنشد

وكل أخ مفارقه أخوه لعمر أبيك الا الفرقدان

يعنى: والفرقدان

﴿القول الرابع﴾ قال قطرب : موضع «الذين» خفض لأنه بدل من الكاف والميم فى عليكم. كأنه قيل : لئلا يكون عليكم حجة الا الذين ظلموا فانه يكون حجة عليهم ، وهم الكفار . قال على ابن عيسى : هذان الوجهان بعيدان

أما قوله تعالى ﴿فلا تخشوهم واخشونى﴾ فالمعنى لاتخشوا من تقدم ذكره ممن يتعنت ويجادل ويحاج ، ولا تخافوا مطاعنهم فى قبلتكم ، فانهم لايضرونكم . واخشونى . يعنى احذروا عقابى ان أنتم عدلتم عما ألزمتكم وفرضت عليكم ، وهذه الآية تدل على أن الواجب على المرء فى كل أفعاله وتروكه أن ينصب بين عينيه : خشية عقاب الله ، وأن يعلم أنه ليس فى يد الخلق شىء البتة ، وأن لايكون مشتغل القلب بهم ، ولا ملتفت الخاطر اليهم

أما قوله تعالى ﴿ ولأتم نعمتى عليكم﴾ فقد اختلفوا فى متعلق اللام على وجوه : أحدها : أنه راجع إلى قوله تعالى (لئلا يكون للناس عليكم حجة ، ولأتم نعمتى عليكم) فبين الله تعالى أنه حولهم إلى هذه الكعبة لهاتين الحكمتين : احداهما : لانقطاع حجتهم عنه . والثانية : لتمام النعمة ، وقد بين أبو مسلم بن بحر الأصفهانى مافى ذلك من النعمة ، وهو أن القوم كانوا يفتخرون باتباع إبراهيم فى جميع ماكانوا يفعلون ، فلما حول صلى الله عليه وسلم إلى بيت المقدس : لحقهم ضعف قلب ، ولذلك كان النبى صلى الله عليه وسلم يحب التحول الى الكعبة لما فيه من شرف البقعة ، فهذا موضع النعمة وثانيها : أن متعلق اللام محذوف ؛ معناه : ولاتمام النعمة عليكم وإرادتى اهتداءكم أمرتكم بذلك وثالثها : أن يعطف على علة مقدرة ، كأنه قيل : واخشونى لأوفقكم ولأتم نعمتى عليكم ، والقول الأول أقرب إلى الصواب

فان قيل : انه تعالى أنزل عند قرب وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى) فبين أن تمام النعمة انما حصل ذلك اليوم ، فكيف قال قبل ذلك اليوم بسنين كثيرة فى هذه الآية (ولأتم نعمتى عليكم)

قلنا: تمام النعمة اللائقة فى كل وقت هو الذى خصه به ، وفى الحديث «تمام النعمة دخول الجنة» وعن على رضى الله عنه : تمام النعمة الموت على الاسلام .

واعلم أن الذى حكيناه عن أبى مسلم رحمه الله من التشكك فى صلاة الرسول وصلاة أمته إلى بيت المقدس ، فان كان مراده أن ألفاظ القرآن لاتدل على ذلك فقد أصاب ، لأن شيئاً من ألفاظ القرآن لادلالة فيه على ذلك البتة على ما بيناه ، وان أراد به إنكاره أصلا ، فبعيد ، لأن الأخبار

كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولاً مِّنكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ «١٥١»

فى ذلك قريبة من المتواتر ، ولأبى مسلم رحمه‌الله أن يمنع التواتر ، وعندذلك يقول : لا يصح التعويل فى القطع بوقوع النسخ فى شرعنا على خبر الواحد والله أعلم .

قوله تعالى ﴿كما أرسلنا فيكم رسولا منكم يتلو عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون﴾

اعلم أنا قد بينا أن الله تعالى استدل على صحة دين محمد عليه الصلاة والسلام بوجوه : بعضها الزامية وهو أن هذا الدين دين ابراهيم فوجب قبوله ، وهو المراد بقوله (ومن يرغب عن ملة ابراهيم إلا من سفه نفسه) وبعضها برهانية وهو قوله (قولوا آمنا بالله وما أنزل الينا وما أنزل إلى ابراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط) ثم انه سبحانه وتعالى عقب هذا الاستدلال بحكاية شبهتين لهم : احداهما : قوله (وقالوا كونوا هوداً أو نصارى تهتدوا) والثانية : استدلالهم بانكار النسخ على القدح فى هذه الشريعة ، وهو قوله (سيقول السفهاء من الناس ماولاهم عن قبلتهم التى كانوا عليها) وأطنب الله تعالى فى الجواب عن هذه الشبهة وبالحق فعل ذلك ، لأن أعظم الشبهة لليهود فى إنكار نبوة محمد عليه الصلاة والسلام إنكار النسخ . فلا جرم أطنب الله تعالى فى الجواب عن هذه الشبهة ، وختم ذلك الجواب بقوله (ولأتم نعمتى عليكم) فصار هذا الكلام مع ما فيه من الجواب عن الشبهة تنبيهاً على عظيم نعم الله تعالى ، ولا شك أن ذلك أشد استمالة للقلوب ، فانه من حيث انه يخلص عن الباطل ويهدى إلى الحق مرغوب فيه ، ومن حيث انه سبب لحصول العز والشرف فى الدنيا ، والتخلص فى الذل والمهانة يكون مرغوبا فيه ، وعند اجتماع الأمرين فقد بلغ النهاية فى هذا الباب .

أما قوله تعالى ﴿كما أرسلنا﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ هذا الكاف اما أن يتعلق بما قبله أو بما بعده ، فان قلنا : انه متعلق بما قبله ففيه وجوه : الأول : أنه راجع إلى قوله (ولأتم نعمتى عليكم) أى ولأتم نعمتى عليكم فى الدنيا بحصول الشرف ، وفى الآخرة بالفوز بالثواب ، كما أتممتها عليكم فى الدنيا بارسال الرسول . الثانى : أن إبراهيم عليه السلام قال (ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم آياتك ويزكيهم) وقال أيضاً

(ومن ذريتنا أمة مسلمة لك وأرنا مناسكنا) فكأنه تعالى قال : ولأتم نعمتى عليكم ببيان الشرائع. وأهديكم إلى الدين إجابة لدعوة إبراهيم ، كما أرسلنا فيكم رسولا إجابة لدعوته عن ابن جرير. الثالث: قول أبى مسلم الأصفهانى ، وهو أن التقدير : وكذلك جعلناكم أمة وسطاً كما أرسلنا فيكم رسولا . أى كما أرسلنا فيكم رسولا من شأنه وصفته كذا وكذا ، فكذلك جعلناكم أمة وسطا . وأما ان قلنا انه متعلق بما بعده ، فالتقدير: كما أرسلنا فيكم رسولا منكم يعلمكم الدين والشرع ، فاذكرونى أذكركم وهو اختيار الأصم وتقريره أنكم كنتم على صورة لا تتلون كتاباً ، ولا تعلمون رسولا ، ومحمد صلى الله عليه وسلم رجل منكم ليس بصاحب كتاب،ثم أتاكم بأعجب الآيات يتلوه عليكم بلسانكم وفيه مافى كتب الأنبياء ، وفيه الخبر عن أحوالهم ، وفيه التنبيه على دلائل التوحيد والمعاد وفيه التنبيه على الأخلاق الشريفة ، والنهى عن أخلاق السفهاء ، وفى ذلك أعظم البرهان على صدقه فقال: كما أوليتكم هذه النعمة وجعلتها لكم دليلا ، فاذكرونى بالشكر عليها ، أذكركم برحمتى وثوابى. والذى يؤكده قوله تعالى (لقد من الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولا منهم) فلما ذكرهم هذه النعمة والمنة ، أمرهم فى مقابلتها بالذكر والشكر

فان قيل «كما» هل يجوز أن يكون جوابا ؟

قلنا : جوزه الفراء وجعل لاذكرونى جوابين . أحدهما : « كما » والثانى «أذكركم» ووجه ذلك لأنه أوجب عليهم الذكر ليذكرهم الله برحمته ، ولما سلف من نعمته ، قال القاضى : والوجه الأول أولى لأنه قبل الكلام إذا وجد مايتم به الكلام من غير فصل فتعلقه به أولى

﴿المسألة الثانية﴾ فى وجه التشبيه قولان : إن قلنا الكاف متعلق بقوله ولأتم نعمتى،كان المعنى أن النعمة فى أمر القبلة كالنعمة بالرسالة لأنه تعالى يفعل الأصلح ، وإن قلنا انه متعلق بقوله تعالى (اذكرونى) دل ذلك على أن النعمة بالذكر جارية مجرى النعمة بالرسالة

﴿المسألة الثالثة﴾ «ما» فى قوله (كما أرسلنا) مصدرية . كأنه قيل : كارسالنا فيكم . ويحتمل أن تكون كافة.

أما قوله تعالى ﴿فيكم﴾ فالمراد به العرب وكذلك قوله (منكم) وفى إرساله فيهم ومنهم . نعم عظيمة عليهم ، لما لهم فيه الشرف ، ولأن المشهور من حال العرب الأنفة الشديدة من الانقياد للغير فبعثه الله تعالى من واسطتهم ليكونوا إلى القبول أقرب

أما قوله تعالى ﴿يتلو عليكم آياتنا﴾ فاعلم أنه من أعظم النعم لأنه معجزة باقية ، ولأنه يتلى فيتأدى به العبادات ، ولأنه يتلى فيستفاد منه جميع العلوم ، ولأنه يتلى فيستفاد منه مجامع الأخلاق الحميدة ، فكأنه يحصل من تلاوته كل خيرات الدنيا والآخرة .

فَاذْكُرُونِى أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِى وَلَا تَكْفُرُونِ «١٥٢»

أما قوله ﴿ويزكيكم﴾ ففيه أقوال: أحدها: أنه عليه الصلاة والسلام يعلمهم ماإذا تمسكوا به صاروا أزكياء عن الحسن. وثانيها: يزكيهم بالثناء والمدح. أى يعلم ماأنتم عليه من محاسن الاخلاق فيصفكم به، كما يقال: ان المزكى زكى الشاهد، أى وصفه بالزكاء. وثالثها: أن التزكية عبارة عن التنمية، كأنه قال يكثركم. كما قال (إذ كنتم قليلا فكثركم) وذلك بأن يجمعهم على الحق فيتواصلوا ويكثروا، عن أبى مسلم، قال القاضى: وهذه الوجوه غير متنافية فلعله تعالى يفعل بالمطيع كل ذلك

أما قوله تعالى ﴿ويعلمكم الكتاب﴾ فليس بتكرار لأن تلاوة القرآن عليهم غير تعليمه إياهم، وأما «الحكمة» فهى العلم بسائر الشريعة التى يشتمل القرآن على تفصيلها، ولذلك قال الشافعى رضى الله عنه «الحكمة» هى سنة الرسول عليه السلام. أما قوله (ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون) فهذا تنبيه على أنه تعالى أرسله على حين فترة من الرسل، وجهالة من الأمم، فالخلق كانوا متحيرين ضالين فى أمر أديانهم، فبعث الله تعالى محمداً بالحق حتى علمهم ما احتاجوا اليه فى دينهم، وذلك من أعظم أنواع النعم.

قوله تعالى ﴿فاذكرونى أذكركم واشكروا لى ولا تكفرون﴾

اعلم أن الله تعالى كلفنا فى هذه الآية بأمرين: الذكر، والشكر. أما الذكر فقد يكون باللسان، وقد يكون بالقلب، وقد يكون بالجوارح، فذكرهم إياه باللسان أن يحمدوه ويسبحوه ويمجدوه ويقرؤا كتابه، وذكرهم إياه بقلوبهم على ثلاثة أنواع: أحدها: أن يتفكروا فى الدلائل الدالة على ذاته وصفاته، ويتفكروا فى الجواب عن الشبهة القادحة فى تلك الدلائل. وثانيها: أن يتفكروا فى الدلائل الدالة على كيفية تكاليفه وأحكامه وأوامره ونواهيه ووعده ووعيده، فاذا عرفوا كيفية التكليف وعرفوا مافى الفعل من الوعد، وفى الترك من الوعيد، سهل فعله عليهم. وثالثها: أن يتفكروا فى أسرار مخلوقات الله تعالى حتى تصير كل ذرة من ذرات المخلوقات كالمرآة المجلوة المحاذية لعالم القدس، فاذا نظر العبد اليها انعكس شعاع بصره منها إلى عالم الجلال وهذا المقام مقام لا نهاية له أما ذكرهم إياه تعالى بجوارحهم، فهو أن تكون جوارحهم مستغرقة فى الأعمال التى أمروا بها، وخالية عن الأعمال التى نهوا عنها، وعلى هذا الوجه سمى الله تعالى الصلاة ذكراً بقوله (فاسعوا إلى ذكر الله) فصار الأمر بقوله (اذكرونى) متضمنا جميع الطاعات، فلهذا روى عن سعيد بن جبير أنه قال: اذكرونى بطاعتى. فأجمله حتى يدخل الكل فيه، أما قوله (أذكركم) فلا بد من حمله على ما يليق

يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ إِنَّ اللهَ مَعَ الصَّابِرِينَ «١٥٣»

بالموضع ، والذى له تعلق بذلك الثواب والمدح ، وإظهار الرضا والاكرام ، وإيجاب المنزلة ، وكل ذلك داخل تحت قوله (أذكركم) ثم للناس فى هــذه الآية عبارات : الأولى : اذكرونى بطاعتى ، أذكركم برحمتى . الثانية : اذكرونى بالدعاء ، أذكركم بالاجابة والاحسان وهو بمنزلة قوله (ادعونى أستجب لكم) وهو قول أبى مسلم . قال : أمر الخلق بأن يذكروه راغبين راهبين ، وراجين خائفين ويخلصوا الذكر له عن الشركاء ، فاذا هم ذكروه بالاخلاص فى عبادته وربوبيته ، ذكرهم بالاحسان والرحمة والنعمة فى العاجلة والآجلة : الثالثة : اذكرونى بالثناء والطاعة أذكركم بالثناء والنعمة . الرابعة : اذكرونى فى الدنيا أذكركم فى الآخرة : الخامسة : اذكرونى فى الخلوات أذكركم فى الفلوات السادسة : اذكرونى فى الرخاء ، أذكركم فى البلاء . السابعة : اذكرونى بطاعتى ، أذكركم بمعونتى . الثامنة : اذكرونى بمجاهدتى ، أذكركم بهدايتى . التاسعة : اذكرونى بالصدق والاخلاص ، أذكركم بالخلاص ومزيد الاختصاص . العاشرة : اذكرونى بالربوبية فى الفاتحة ، أذكركم بالرحمة والعبودية فى الخاتمة

قوله تعالى ﴿ياأيها الذين آمنوا استعينوا بالصبر والصلاة إن الله مع الصابرين﴾

اعلم أنه تعالى لما أوجب بقوله (فاذكرونى) جميع العبادات ، وبقوله (واشكروا لى) مايتصل بالشكر أردفه ببيان مايعين عليهما فقال (استعينوا بالصبر والصلاة) وإنما خصهما بذلك لما فيهما من المعونة على العبادات ، أما الصبر فهو قهر النفس على احتمال المكاره فى ذات الله تعالى ، وتوطينها على تحمل المشاق وتجنب الجزع ، ومن حمل نفسه وقلبه على هذا التذليل ، سهل عليه فعل الطاعات . وتحمل مشاق العبادات ، وتجنب المحظورات ، ومن الناس من حمل الصبر على الصوم ، ومنهم من حمله على الجهاد ، لأنه تعالى ذكر بعده (ولا تقولوا لمن يقتل فى سبيل الله) وأيضاً فلأنه تعــالى أمر بالتثبت فى الجهاد فقال (إذا لقيتم فئة فاثبتوا) وبالتثبت فى الصلاة أى فى الدعاء ، فقال (وما كان قولهم إلا أن قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا فى أمرنا وثبت أقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين) الا أن القول الذى اخترناه أولى لعموم اللفظ وعدم تقييده ،والاستعانة بالصلاة لأنها يجب أن تفعل على طريق الخضوع والتذلل للمعبود ، والاخلاص له ، ويجب أن يوفر همه وقلبه عليها ، وعلى ما يأتى فيها من قراءة ، فيتدبر الوعد والوعيد ، والترغيب والترهيب ، ومن سلك هذه الطريقة فى الصلاة فقد ذلل نفسه لاحتمال المشقة فيما عداها من

وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِى سَبِيلِ اللهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ «١٥٤»

العبادات ، ولذلك قال (ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر) ولذلك نرى أهل الخير عند النوائب، متفقين على الفزع إلى الصلاة ، وروى أنه عليه الصلاة والسلام كان إذا حزبه أمر فزع إلى الصلاة، ثم قال (إن الله مع الصابرين) يعنى فى النصر لهم كما قال (فسيكفيكهم الله وهو السميع العليم) فكانه تعالى ضمن لهم إذا هم استعانوا على طاعاته بالصبر والصلاة ، أن يزيدهم توفيقا وتسديداً والطافا ، كما قال (ويزيد الله الذين اهتدوا هدى)

قوله تعالى ﴿ولا تقولوا لمن يقتل فى سبيل الله أموات بل أحياء ولكن لا تشعرون﴾

اعلم أن هذه الآية نظير قوله فى آل عمران (بل أحياء عند ربهم يرزقون) ووجه تعلق الآية بما قبلها كأنه قيل : استعينوا بالصبر والصلاة فى إقامة دينى ، فان احتجتم فى تلك الاقامة إلى مجاهدة عدوى بأموالكم وأبدانكم ففعلتم ذلك فتلفت نفوسكم : فلا تحسبوا أنكم ضيعتم أنفسكم بل اعلموا أن قتلاكم أحياء عندى . وههنا مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال ابن عباس رضى الله عنهما : نزلت الآية فى قتلى بدر . وقتل من المسلمين يومئذ أربعة عشر رجلا : ستة من المهاجرين وثمانية من الانصار ، فمن المهاجرين : عبيدة بن الحرث بن عبد المطلب ، وعمر بن أبى وقاص ، وذو الشمالين ، وعمرو بن نفيلة ، وعامر بن بكر ، ومهجع بن عبد الله . ومن الأنصار : سعيد بن خيثمة ، وقيس بن عبد المنذر ، وزيد بن الحرث ، وتميم بن الهمام ، ورافع بن المعلى ، وحارثة بن سراقة ، ومعوذ بن عفراء ، وعوف بن عفراء . وكانوا يقولون : مات فلان ومات فلان . فنهى الله تعالى أن يقال فيهم : انهم ماتوا . وعن آخرين أن الكفار والمنافقين قالوا : ان الناس يقتلون أنفسهم طلبا لمرضاة محمد من غير فائدة فنزلت هذه الآية

﴿المسألة الثانية﴾ «أموات» رفع لأنه خبر مبتدا محذوف ، تقديره : لا تقولوا هم أموات .

﴿المسألة الثالثة﴾ فى الآية أقوال :

الأول : أنهم فى الوقت أحياء كأن الله تعالى أحياهم لايصال الثواب اليهم ، وهذا قول أكثر المفسرين ، وهذا دليل على أن المطيعين يصل ثوابهم اليهم وهم فى القبور

فان قيل : نحن نشاهد أجسادهم ميتة فى القبور ، فكيف يصح ماذهبتم اليه ؟

قلنا: أما عندنا فالبنية ليست شرطا فى الحياة ، ولا امتناع فى أن يعيد الله الحياة إلى كل واحد من تلك الذرات والأجزاء الصغيرة من غير حاجة إلى التركيب والتأليف ، وأما عند المعتزلة فلا

يبعد أن يعيد الله الحياة إلى الأجزاء التى لابد منها فى ماهية الحى ، ولا يعتبر بالاطراف ، ويحتمل أيضاأن يحييهم إذا لم يشاهدوا

﴿القول الثانى﴾ قال الأصم : يعنى لاتسموهم بالموتى ، وقولوا لهم الشهداء الأحياء ، ويحتمل أن المشركين قالوا : هم أموات فى الدين ، كما قال الله تعالى (أومن كان ميتا فأحييناه) فقال : ولا تقولوا للشهداء ماقاله المشركون ، ولكن قولوا : هم أحياء فى الدين ولكن لايشعرون ، يعنى المشركون لايعلمون أن من قتل على دين محمد عليه الصلاة والسلام حى فى الدين ، وعلى هدى من ربه ونور كما روى فى بعض الحكايات أن رجلا قال لرجل : ما مات رجل خلف مثلك . وحكى عن بقراط أنه كان يقول لتلامذته : موتوا بالارادة ، تحيوا بالطبيعة : أى بالروح

﴿القول الثالث﴾ أن المشركين كانوا يقولون : ان أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم يقتلون أنفسهم ، ويخسرون حياتهم فيخرجون من الدنيا بلا فائدة ، ويضيعون أعمارهم إلى غير شىء ، وهؤلاء الذين قالوا ذلك : يحتمل أنهم كانوا دهرية ينكرون المعاد ، ويحتمل أنهم كانوا مؤمنين بالمعاد إلا أنهم كانوا منكرين لنبوة محمد عليه الصلاة والسلام ، فلذلك قالوا هذا الكلام ، فقال الله تعالى : ولا تقولوا كما قال المشركون . انهم أموات لاينشرون ، ولا ينتفعون بما تحملوا من الشدائد فى الدنيا ، ولكن اعلموا أنهم أحياء . أى سيحيون فيثابون وينعمون فى الجنة ، وتفسير قوله (أحياء) بأنهم سيحيون غير بعيد ، قال الله تعالى (إن الأبرار لفى نعيم . وإن الفجار لفى جحيم) وقال (أحاط بهم سرادقها) وقال (إن المنافقين فى الدرك الأسفل من النار) وقال (فالذين آمنوا وعملوا الصالحات فى جنات النعيم) على معنى أنهم سيصيرون كذلك وهذا القول اختيار الكعبى وأبى مسلم الأصفهانى

واعلم أن أكثر العلماء على ترجيح القول الأول ، والذى يدل عليه وجوه : أحدها : الآيات الدالة على عذاب القبر ، كقوله تعالى (قالوا ربنا أمتنا اثنتين واحييتنا اثنتين) والموتتان لاتحصل إلا عند حصول الحياة فى القبر ، وقال الله تعالى (أغرقوا فأدخلوا نارا) والفاء للتعقيب ، وقال (النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب) واذا ثبت عذاب القبر ، وجب القول بثواب القبر أيضا لأن العذاب حق الله تعالى على العبد ، والثواب حق للعبد على الله تعالى ، فاسقاط العقاب أحسن من اسقاط الثواب ، فحيثما أسقط العقاب إلى يوم القيامة بل حققه فى القبر ، كان ذلك فى الثواب أولى . وثانيها : أن المعنى لو كان على ما قيل فى القول الثانى والثالث لم يكن لقوله (ولكن لا تشعرون) معنى ، لأن

الخطاب للمؤمنين ، وقد كانوا لا يعلمون أنهم سيحيون يوم القيامة ، وأنهم ماتوا على هدى ونور، فعلم أن الأمر على ما قلنا من أن الله تعالى أحياهم فى قبورهم . وثالثها : أن قوله (ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم) دليل على حصول الحياة فى البرزخ قبل البعث . ورابعها : قوله عليه الصلاة والسلام «القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران» والأخبار فى ثواب القبر وعذابه كالمتواترة ، وكان عليه الصلاة والسلام يقول فى آخر صلاته «وأعوذ بك من عذاب القبر» وخامسها : أنه لو كان المراد من قوله : انهم أحياء أنهم سيحيون ، فحينئذ لا يبقى لتخصيصهم بهذا فائدة ، أجاب عنه أبو مسلم بأنه تعالى إنما خصهم بالذكر لأن درجتهم فى الجنة أرفع ، ومنزلتهم أعلى وأشرف ، لقوله تعالى (ومن يطع الله والرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين) فأفردهم بالذكر تعظيما

واعلم أن هذا الجواب ضعيف ، وذلك لأن منزلة النبيين والصديقين أعظم مع أن الله تعالى ما خصهم بالذكر . وسادسها : أن الناس يزورون قبور الشهداء ويعظمونها ، وذلك يدل من بعض الوجوه على ما ذكرناه . واحتج أبو مسلم على ترجيح قوله بأنه تعالى ذكر هذه الآية فى آل عمران فقال (بل أحياء عند ربهم) وهذه العندية ليست بالمكان بل بالكون فى الجنة ، ومعلوم أن أهل الثواب لا يدخلون الجنة إلا بعد القيامة

والجواب : لا نسلم أن هذه العندية ليست إلا بالكون فى الجنة ، بل باعلاء الدرجات وإيصال البشارات اليه ، وهو فى القبر أو فى موضع آخر

واعلم أن فى الآية قولا آخر ، وهو أن ثواب القبر وعذابه للروح لا للقالب ، وهذا القول بناء على معرفة الروح

ولنشر إلى خلاصة حاصل قول هؤلاء فنقول : انهم قالوا ان الانسان لايجوز أن يكون عبارة عن هذا الهيكل المحسوس ، أما انه لايجوز أن يكون عبارة عن هذا الهيكل فلوجهين : الأول : أن أجزاء هذا الهيكل أبدا فى النمو والذبول ، والزيادة والنقصان ، والاستكمال والذوبان ولا شك أن الانسان من حيث هو هو أمر باق من أول عمره إلى آخره . فان كل أحد يعلم بالضرورة أنه هو الذى كان موجودا من أول عمره إلى آخر عمره والباقى غير ماهو غير باق ، والمشار اليه عند كل أحد بقوله «أنا» وجب أن يكون مغايراً لهذا الهيكل : الثانى : أنى أكون عالما بأنى أنا حال ما أكون غافلا عن جميع أجزائى وأبعاضى ، والمعلوم غير ماهو غير معلوم ، فالذى أشير اليه بقولى «أنا» مغاير لهذه الأعضاء والأبعاض . وأما أن الانسان غير محسوس فلأن المحسوس انما هو

السطح واللون ، ولا شك أن الانسان ليس هو مجرد اللون والسطح ، ثم اختلفوا عند ذلك فى أن الذى يشير اليه كل أحد بقوله «أنا» أى شىء هو ؟ والاقوال فيه كثيرة إلا أن أشدها تلخيصا وتحصيلا وجهان : أحدهما : أن أجزاء جسمانية سارية فى هذا الهيكل سريان النار فى الفحم ، والدهن فى السمسم وماء الورد فى الورد ، والقائلون بهذا القول فريقان : أحدهما : الذين اعتقدوا تماثل الأجسام ، فقالوا: إن تلك الأجسام مماثلة لسائر الأجزاء التى منها يتألف هذا الهيكل ، الا أن القادر المختار سبحانه يبقى بعض الأجزاء من أول العمر إلى آخره ، فتلك الأجزاء هى التى يشير اليها كل أحد بقوله «أنا» ثم ان تلك الأجزاء حية بحياة يخلقها الله تعالى فيها ، فاذا زالت الحياة ماتت ، وهذا قول أكثر المتكلمين : وثانيهما : الذين اعتقدوا اختلاف الأجسام ، وزعموا أن الأجسام التى هى باقية من أول العمر إلى آخر العمر أجسام مخالفة بالماهية ، والحقيقة للاجسام التى يتألف منها هذا الهيكل وتلك الأجسام حية لذاتها ، مدركة لذاتها ، فاذا خالطت هذا البدن ، وصارت سارية فى هذا الهيكل ، سريان النار فى الفحم ، صار هذا الهيكل مستطيرا بنور ذلك الروح متحركا بتحركه ، ثم ان هذا الهيكل أبدا فى الذوبان والتحلل والتبدل ، الا أن تلك الأجزاء باقية بحالها ، وانما لا يعرض لها التحلل ، لأنها مخالفة بالماهية لهذه الاجسام البالية ، فاذا فسد هذا القالب ، انفصلت تلك الأجسام اللطيفة النورانية ، إلى عالم السموات والقدس والطهارة إن كانت من جملة السعداء ، وإلى الجحيم وعالم الآفات إن كانت من جملة الأشقياء .

﴿والقول الثانى﴾ أن الذى يشير اليه كل أحد بقوله «أنا» موجود . ليس بمتحيز ، ولا قائم بالمتحيز ، وأنه ليس داخل العالم ولا خارج العالم ، ولا يلزم من كونه كذلك أن يكون مثل الله تعالى ، لأن الاشتراك فى السلوب لا يقتضى الاشتراك فى الماهية ، واحتجوا على ذلك بأن فى العلومات ما هو فرد حقا فوجب أن يكون العلم به فردا حقا ، فوجب أن يكون الموصوف بذلك العلم فردا حقا ، وكل جسم وكل حال فى الجسم فليس بفرد حقا ، فذلك الذى يصدق عليه منا أنه يعلم هذه المفردات ، وجب أن لا يكون جسما ولا جسمانيا أما أن فى المعلومات ماهو فرد حقا فلأنه لاشك فى وجود شىء ، فهذا الموجود ان كان فردا حقاً فهو المطلوب ، وإن كان مركبا فالمركب مركب على الفرد فلا بد من الفرد على كل الأحوال ، وأما أنه إذا كان فى المعلومات ماهو فرد كان فى المعلوم ما هو فرد لأن العلم المتعلق بذلك الفرد ان كان منقسما فكل واحد من أجزائه أو بعض أجزائه إما أن يكون علما بذلك المعلوم وهو محال ، لأنه يلزم أن يكون الجزء مساويا للكل وهو محال ، واما أن لايكون شىء من أجزائه علما بذلك المعلوم ، فعند اجتماع تلك الأجزاء إما أن يحدث زائد هو العلم

بذلك المعلوم الفرد ، فحينئذ يكون العلم بذلك المعلوم هو هذه الكيفية الحادثة لاتلك الأشياء التى فرضناها قبل ذلك ، ثم هذه الكيفية إن كانت منقسمة عاد الحديث فيه . وإن لم تكن منقسمة فهو المطلوب وأما انه إذا كان فى المعلوم علم لا يقبل القسمة كان الموصوف به أيضا كذلك .فلأن الموصوف به لو كان قبل القسمة . لكان كل واحد من تلك الأجزاء أو شىء منها ان كان موصوفا به بتمامه . فحينئذ يكون العرض الواحد حالا فى أشياء كثيرة وهو محال . أو يتوزع أجزا. الحال على أجزاء المحل . فيقسم الحال وقد فرضنا أنه غير منقسم أولا يتصف شىء من أجزاء المحل الا بتمام الحال ولا شىء من أجزاء ذلك الحال ، فحينئذ يكون ذلك المحل خاليا عن ذلك الحال . وقد فرضناه موصوفا به هذا خلف . وأما أن كل متحيز ينقسم فبالدلائل المذكورة فى نفى الجوهر الفرد ، قالوا فثبت أن الذى يشير اليه كل أحد بقوله «أنا موجود» ليس بمتحيز ولا قائم بالمتحيز ؛ثم نقول : هذا الموجود لابد أن يكون مدركا للجزئيات لأنه لايمكننى أن أحكم على هذا الشخص المشار اليه بأنه انسان وليس بفرس . والحاكم بشىء على شىء لابد وأن يحضر المقضى عليهما فهذا الشىء مدرك لهذا الجزئى وللانسان الكلى ، حتى يمكنه أن يحكم بهذا الكلى على هذا الجزئى ، والمدرك للكليات هو النفس ، والمدرك للجزئيات أيضاً هو النفس . فكل من كان مدركا للجزئيات فانه لايمتنع أن يلتذ ويتألم ، قالوا إذا ثبت هذا فنقول : هذه الأرواح بعد المفارقة تتألم وتلتذ إلى أن يردها الله تعالى إلى الأبدان يوم القيامة ، فهناك يحصل الالتذاذ والتألم للأبدان ، فهذا قول قال به عالم من الناس قالوا : وهب أنه لم يقم برهان قاهر على القول به ولكن لم يقم دليل على فساده ، فانه مما يؤيد الشرع ،وينصر ظاهر القرآن ، ويزيل الشكوك والشبهات عما ورد فى كتاب الله من ثواب القبر وعذابه ، فوجب المصير إليه فهذا هو الاشارة المختصرة فى توجيه هذا القول ، والله هو العالم بحقائق الأمور

قالوا : ومما يؤكد هذا القول هو أن ثواب القبر وعذابه ، اما أن يصل إلى هذه البنية أو إلى جزء من أجزائها ، والأول مكابرة لأنا نجد هذه البنية متفرقة متمزقة ، فكيف يمكن القول بوصول الثواب والعقاب إليها ، فلم يبق إلاأن يقال : إن الله تعالى يحيي بعض تلك الأجزاء الصغيرة ويوصل الثواب والعقاب إليها ، وإذا جاز ذلك فلم لايجوز أن يقال : الانسان هو الروح فانه لايعرض له التفرق والتمزق فلا جرم يصل إليه الألم واللذة ثم انه سبحانه وتعالى يرد الروح إلى البدن يوم القيامة الكبرى ، حتى تنضم الأحوال الجسمانية إلى الأحوال الروحانية

وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ «١٥٥»

قوله تعالى ﴿ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع ونقص من الأموال والأنفس والثمرات وبشر الصابرين﴾

اعلم أن القفال رحمه الله قال : هذا متعلق بقوله (واستعينوا بالصبر والصلاة) أى استعينوا بالصبر والصلاة فانا نبلوكم بالخوف وبكذا وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ فان قيل : انه تعالى قال (واشكروا لى ولا تكفرون) والشكر يوجب المزيد على ماقال (لئن شكرتم لأزيدنكم) فكيف أردفه بقوله (ولنبلونكم بشيء من الخوف)

والجواب من وجهين : الأول : أنه تعالى أخبر أن اكمال الشرائع اتمام النعمة ، فكان ذلك موجباً للشكر ، ثم أخبر أن القيام بتلك الشرائع لا يمكن إلا بتحمل المحن ، فلا جرم أمر فيها بالصبر. الثانى : أنه تعالى أنعم أولا فأمر بالشكر ، ثم ابتلى وأمر بالصبر ، لينال الرجل درجة الشاكرين والصابرين معاً ، فيكمل إيمانه على ماقال عليه الصلاة والسلام «الايمان نصفان :نصف صبر ونصف شكر»

﴿المسألة الثانية﴾ روى عن عطاء والربيع بن أنس أن المراد بهذه المخاطبة أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم بعد الهجرة

﴿المسألة الثالثة﴾ أما أن الابتلاء كيف يصح على الله تبارك وتعالى فقد تقدم فى تفسير قوله تعالى (وإذ ابتلى ابراهيم ربه) وأما الحكمة فى تقديم تعريف هذا الابتلاء ، ففيها وجوه : أحدها : ليوطنوا أنفسهم على الصبر عليها إذا وردت ، فيكون ذلك أبعد لهم عن الجزع ، وأسهل عليهم بعد الورود . وثانيها : أنهم إذا علموا أنه ستصل إليهم تلك المحن ، اشتدخوفهم ، فيصير ذلك الخوف تعجيلا للابتلاء ، فيستحقون به مزيد الثواب . وثالثها : أن الكفار إذا شاهدوا محمدا وأصحابه مقيمين على دينهم مستقرين عليه ، مع ماكانوا عليه من نهاية الضر والمحنة والجوع .يعلموز أن القوم إنما اختاروا هذا الدين لقطعهم بصحته ، فيدعوهم ذلك إلى مزيد التأمل فى دلائله . ومن المعلوم الظاهر أن التبع اذا عرفوا أن المتبوع فى أعظم المحن بسبب المذهب الذى ينصره . ثم رأوه مع ذلك مصرا على ذلك المذهب : كان ذلك أدعى لهم الى اتباعه مما اذا رأوه مرفه الحال لا كلفة

عليه فى ذلك المذهب . ورابعها : أنه تعالى أخبر بوقوع ذلك الابتلاء قبل وقوعه ، فوجد مخبر ذلك الخبر على ماأخبر عنه . فكان ذلك اخبارا عن الغيب فكان معجزا . وخامسها : أن من المنافقين من أظهر متابعة الرسول طمعا منه فى المال وسعة الرزق . فاذا اختبره تعالى بنزول هذه المحن . فعند ذلك يتميز المنافق عن الموافق لأن المنافق إذا سمع ذلك نفر منه وترك دينه . فكان فى هذا الاختبار هذه الفائدة . وسادسها أن اخلاص الانسان حالة البلاء . ورجوعه الى باب الله تعالى أكثر من اخلاصه حال اقبال الدنيا عليه . فكانت الحكمة فى هذا الابتلاء ذلك

﴿المسألة الرابعة﴾ انما قال بشيء على الوحدان . ولم يقل بأشياء على الجمع لوجهين . الأول : لئلا يوهم بأشياء من كل واحد . فيدل على ضروب الخوف والتقدير بشيء من كذا وشيء من كذا الثانى : معناه بشيء قليل من هذه الأشياء

﴿المسألة الخامسة﴾ اعلم أن كل ما يلاقيك من مكروه ومحبوب . فينقسم الى موجود فى الحال والى ما كان موجودا فى الماضى والى ما سيوجد فى المستقبل . فاذا خطر ببالك موجود فيما مضى سمى ذكرا وتذكرا وان كان موجوداً فى الحال : يسمى ذوقا ووجداً وإنما سمى وجدا لأنها حالة تجدها من نفسك وان كان قد خطر ببالك وجود شيء فى الاستقبال وغلب ذلك على قلبك ، سمى انتظاراً وتوقعاً ، فان كان المنتظر مكروها حصل منه ألم فى القلب يسمى خوفا وإشفاقا ، وإن كان محبوباً سمى ذلك ارتياحا ، والارتياح رجاء ، فالخوف هو تألم القلب لانتظار ماهو مكروه عنده ، والرجاء هو ارتياح القلب لانتظار ماهو محبوب عنده ، وأما الجوع فالمراد منه القحط وتعذر تحصيل القوت ، قال القفال رحمه الله : أما الخوف الشديد فقد حصل لهم عند مكاشفتهم العرب بسبب الدين ، فكانوا لا يأمنون قصدهم إياهم واجتماعهم عليهم ، وقد كان من الخوف فى وقعة الأحزاب ماكان . قال الله تعالى (هنالك ابتلى المؤمنون وزلزلوا زلزالا شديداً) وأما الجوع فقد أصابهم فى أول مهاجرة النبى صلى الله عليه وسلم إلى المدينة لقلة أموالهم ، حتى أنه عليه السلام كان يشد الحجر على بطنه ، وروى أبو الهيثم بن التيهان أنه عليه السلام لما خرج التقى مع أبى بكر ،قال :ماأخرجك؟ قال :الجوع قال : أخرجنى ماأخرجك: وأما النقص فى الأموال والأنفس فقد يحصل ذلك عند محاربة العدو ، بأن ينفق الانسان ماله فى الاستعداد للجهاد، وقد يقتل، فهناك يحصل النقص فى المال والنفس، وقال الله تعالى (وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم) وقد يحصل الجوع فى سفر الجهاد عند فناء الزاد، قال الله تعالى (ذلك بأنهم لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخمصة فى سبيل الله) وقد يكون النقص فى النفس بموت بعض الاخوان والأقارب على ما هو التأويل فى قوله (ولا تقتلوا أنفسكم)

وأما نقص الثمرات فقد يكون بالجدب، وقد يكون بترك عمارة الضياع للاشتغال بجهاد الأعداء، وقد يكون ذلك بالانفاق على من كان يرد على رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوفود، هذا آخر كلام القفال رحمه الله. قال الشافعى رضى الله عنه. الخوف: خوف الله. والجوع: صيام شهر رمضان. والنقص من الأموال: الزكوات والصدقات. ومن الأنفس: الأمراض. ومن الثمرات: موت الأولاد ثم انه تعالى لما ذكر هذه الأشياء بين جملة ما للصابرين على هذه الامور بقوله تعالى (وبشر الصابرين) وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن الصبر واجب على هذه الأمور إذا كان من قبله تعالى لانه يعلم أن كل ذلك عدل وحكمة، فاما من لم يكن محققا فى الايمان كان كمن قال فيه (ومن الناس من يعبد الله على حرف فان أصابه خير اطمأن به وان أصابته فتنة انقلب على وجهه خسر الدنيا والآخرة) فاما ما يكون من جانب الظلمة فلا يجب الصبر عليه، مثاله: أن المراهق يلزمه أن يصبر على مايفعله به أبوه من التأديب، ولو فعله به غيره، لكان له أن يمانع بل يحارب، وكذا فى العبد مع مولاه فما يدبر تعالى عباده عليه ليس ذلك إلا حكمة وصوابا بخلاف ما يفعل العباد من الظلم

﴿المسألة الثانية﴾ الخطاب فى (وبشر) لرسول الله صلى الله عليه وسلم أو لكل من يتأتى منه البشارة

﴿المسألة الثالثة﴾ قال الشيخ الغزالى رحمه الله: اعلم أن الصبر من خواص الانسان ولا يتصور ذلك فى البهائم والملائكة، أما فى البهائم فلنقصانها، وأما فى الملائكة فلكمالها، بيانه أن البهائم سلطت عليها الشهوات، وليس لشهواتها عقل يعارضها، حتى يسمى ثبات تلك القوة فى مقابلة مقتضى الشهوة صبرا، وأما الملائكة فانهم جردوا للشوق الى حضرة الربوبية والابتهاج بدرجة القرب منها ولم يسلط عليهم شهوة صارفة عنها، حتى تحتاج الى مصادمة ما يصرفها عن حضرة الجلال بجند آخر وأما الانسان فانه خلق فى ابتداء الصبا ناقصا مثل البهيمة، ولم يخلق فيه إلا شهوة الغذاء الذى هو محتاج اليه، ثم يظهر فيه شهوة اللعب، ثم شهوة النكاح، وليس له قوة الصبر البتة، إذ الصبر عبارة عن ثبات جند فى مقابلة جند آخر. قام القتال بينهما لتضاد مطالبهما أما البالغ فان فيه شهوة تدعوه الى طلب اللذات العاجلة، والاعراض عن الدار الآخرة، وعقلا يدعوه الى الاعراض عنها، وطلب اللذات الروحانية الباقية، فاذا عرف العقل أن الاشتغال بطلب هذه اللذات العاجلة، يمنعه عن الوصول الى تلك اللذات الباقية، صارت داعية العقل صادة ومانعة لداعية الشهوة من العمل، فيسمى ذلك الصد والمنع صبراً. ثم اعلم أن الصبر ضربان: أحدهما: بدنى. كتحمل المشاق بالبدن والثبات عليه. وهو اما بالفعل كتعاطى الأعمال الشاقة أو بالاحتمال

كالصبر على الضرب الشديد والألم العظيم . والثانى : هو الصبر النفسانى ، وهو منع النفس عن مقتضيات الشهوة ومشتهيات الطبع . ثم هـــذا الضرب ان كان صبرا عن شهوة البطن والفرج ، سمى عفة ، وإن كان على احتمال مكروه اختلفت أساميه عند الناس باختلاف المكروه الذى عليه الصبر ، فان كان فى مصيبة اقتصر عليه باسم الصبر ، ويضاده حالة تسمى الجزع والهلع ، وهو اطلاق داعى الهوى فى رفع الصوت ، وضرب الخدوشق الجيب ، وغيرها . وان كان فى حال الغنى يسمى : ضبط النفس . ويضاده حالة تسمى : البطر . وإن كان فى حرب ومقاتلة يسمى : شجاعة . ويضاده الجبن . وإن كان فى كظم الغيظ والغضب يسمى : حلماً ، ويضاده النزق . وان كان فى نائبة من نوائب الزمان مضجرة سمى : سعة الصدر . ويضاده الضجر والندم ، وضيق الصدر وإن كان فى إخفاء كلام يسمى : كتمان النفس . ويسمى صاحبه : كتوما . وإن كان عن فضول العيش سمى زهداً . ويضاده الحرص وإن كان على قدر يسير من المال سمى بالقناعة ويضاده الشره وقد جمع الله تعالى أقسام ذلك وسمى الكل صبراً ، فقال (والصابرين فى البأساء) أى المصيبة (والضراء) أى الفقر (وحين البأس) أى المحاربة (أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون) قال القفال رحمه الله ليس الصبر أن لا يجد الانسان ألم المكروه ، ولا أن لا يكره ذلك لأن ذلك غير ممكن ، إنما الصبر هو حمل النفس على ترك إظهار الجزع ، فاذا كظم الحزن ، وكف النفس عن ابراز آثاره ، كان صاحبه صابراً ، وإن ظهر دمع عين ، أو تغير لون ، قال عليه السلام «الصبر عند الصدمة الأولى» وهو كذلك ، لأن من ظهر منه فى الابتداء ما لا يعد معه من الصابرين ثم صبر ، فذلك يسمى سلوا وهو مما لا بد منه قال الحسن : لو كلف الناس ادامة الجزع لم يقدروا عليه والله أعلم

﴿المسألة الرابعة﴾ فى فضيلة الصبر . قد وصف الله تعالى الصابرين بأوصاف وذكر الصبر فى القرآن فى نيف وسبعين موضعاً ، وأضاف أكثر الخيرات اليه ، فقال (وجعلنا منهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا) وقال (وتمت كلمة ربك الحسنى على بنى إسرائيل بما صبروا) وقال (ولنجزين الذين صبروا أجرهم بأحسن ماكانوا يعملون) وقال (أولئك يؤتون أجرهم مرتين بما صبروا) وقال (إنما يوفى الصابرون أجرهم بغير حساب) فما من طاعة إلا وأجرها مقدراً الا الصبر ، ولأجل كون الصوم من الصبر قال تعالى «الصوم لى» فأضافه إلى نفسه ، ووعد الصابرين بأنه معهم فقال (واصبروا ان الله مع الصابرين) وعلق النصرة على الصبر فقال (بلى ان تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة) وجمع للصابرين أموراً لم يجمعها لغيرهم فقال (أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وأولئك هم المهتدون)

وأما الاخبار فقال عليه الصلاة والسلام «الصبر نصف الايمان» وتقريره أن الايمان لا يتم إلا بعد ترك ما لا ينبغي من الأقوال والأعمال والعقائد، وبحصول ما ينبغي، فالاستمرار على ترك ما لا ينبغي هو الصبر وهو النصف الآخر، فعلى مقتضى هذا الكلام يجب أن يكون الايمان كله صبراً الا أن ترك ما لا ينبغي وفعل ما ينبغي قد يكون مطابقاً للشهوة. فلا يحتاج فيه الى الصبر، وقد يكون مخالفاً للشهوة فيحتاج فيه إلى الصبر، فلا جرم جعل الصبر نصف الايمان، وقال عليه السلام « من أفضل ما أوتيتم اليقين وعزيمة الصبر ومن أعطى حظه منهما لم يبال ما فاته من قيام الليل وصيام النهار » وقال عليه السلام «الايمان هو الصبر» وهذا شبه قوله عليه السلام «الحج عرفة»

﴿المسألة الخامسة﴾ فى بيان أن الصبر أفضل أم الشكر؟ قال الشيخ الغزالى رحمه الله: دلالة الأخبار على فضيلة الصبر أشد قال عليه السلام «من أفضل ما أوتيتم اليقين وعزيمة الصبر» وقال «يؤتى بأشكر أهل الارض فيجزيه الله جزاء الشاكرين، ويؤتى بأصبر أهل الأرض فيقال له: أترضى أن نجزيك كما جزينا هذا الشاكر؟ فيقول: نعم يارب. فيقول الله تعالى: لقد أنعمت عليك فشكرت، وابتليتك فصبرت، لأضعفن لك الأجر فيعطى أضعاف جزاء الشاكرين» وأما قوله عليه السلام «الطاعم الشاكر بمنزلة الصائم الصابر» فهو دليل على فضل الصبر، لأن هذا إنما يذكر فى معرض المبالغة، وهى لا تحصل إلا إذا كان المشبه به أعظم درجة من المشبه، كقوله عليه السلام «شارب الخمر كعابد الوثن» وأيضاً روى أن سليمان عليه السلام يدخل الجنة بعد الأنبياء بأربعين خريفاً لمكان ملكه، وآخر الصحابة دخولا الجنة عبد الرحمن بن عوف لمكان غناه، وفى الخبر أبواب الجنة كلها مصراعان الاباب الصبر، فانه مصراع واحد، وأول من يدخله: أهل البلاء وأمامهم أيوب عليه السلام.

﴿المسألة السادسة﴾ دلت هذه الآية على أمور: أحدها: أن هذه المحن لا يجب أن تكون عقوبات لأنه تعالى وعد بها المؤمنين من الرسول وأصحابه. وثانيها: أن هذه المحن إذا قارنها الصبر أفادت درجة عالية فى الدين. وثالثها: أن كل هذه المحن من الله تعالى خلاف قول الثنوية الذين ينسبون الأمراض وغيرها إلى شيء آخر، وخلاف قول المنجمين الذين ينسبونها إلى سعادة الكواكب ونحوستها. ورابعها: أنها تدل على أن الغذاء لا يفيد الشبع، وشرب الماء لا يفيد الرى، بل كل ذلك يحصل بما أجرى الله العادة به عند هذه الأسباب، لان قوله (ولنبلونكم) صريح فى اضافة هذه الأمور إلى الله تعالى، وقول من قال: انه تعالى لما خلق أسبابها صح منه هذا القول

الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُم مُّصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لله وَإِنَّا إِلَيهِ رَاجِعُونَ «١٥٦»
أُولَٰئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ «١٥٧»

ضعيف لأنه مجاز والعدول إلى المجاز لا يمكن إلا بعد تعذر الحقيقة

قوله تعالى ﴿الذين إذا أصابتهم مصيبة قالوا إنا لله وإنا اليه راجعون أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وأولئك هم المهتدون﴾

اعلم أنه تعالى لما قال ﴿وبشر الصابرين﴾ بين فى هذه الآية أن الانسان كيف يكون صابرا، وأن تلك البشارة كيف هى؟ ثم فى الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن هذه المصائب قد تكون من فعل الله تعالى وقد تكون من فعل العبد، أما الخوف الذى يكون من الله فمثل الخوف من الغرق والحرق والصاعقة وغيرها، والذى من فعل العبد، فهو أن العرب كانوا مجتمعين على عداوة النبى صلى الله عليه وسلم، وأما الجوع فلأجل الفقر، وقد يكون الفقر من الله بأن يتلف أموالهم. وقد يكون من العبد بأن يغلبوا عليه فيتلفوه، ونقص الأموال من الله تعالى إنما يكون بالجوائح التى تصيب الأموال والثمرات، ومن العدو إنما يكون لأن القوم لاشتغالهم بقتالهم لا يتفرغون لعمارة الأراضى، ونقص الأنفس من الله بالاماتة ومن العباد بالقتل.

﴿المسألة الثانية﴾ قال القاضى: انه تعالى لم يضف هذه المصيبة إلى نفسه، بل عمم وقال (الذين إذا أصابتهم مصيبة) فالظاهر أنه يدخل تحتها كل مضرة ينالها من قبل الله تعالى، وينالها من قبل العباد، لأن فى الوجهين جميعاً عليه تكليفاً، وإن عدل عنه إلى خلافه كان تاركا للتمسك بأدائه فالذى يناله من قبله تعالى يجب أن يعتقد فيه أنه حكمة وصواب وعدل وخير وصلاح، وأن الواجب عليه الرضا به، وترك الجزع. وكل ذلك داخل تحت قوله: إنا لله لأن فى اقرارهم بالعبودية تفويض الأمور اليه والرضا بقضائه فيما يبتليهم به، لأنه لا يقضى إلا بالحق كما قال تعالى (والله يقضى بالحق والذين يدعون من دونه لا يقضون بشىء) أما إذا نزلت به المصيبة من غيره، فتكليفه أن يرجع إلى الله تعالى فى الانتصاف منه، وأن يكظم غيظه وغضبه، فلا يتعدى الى مالا يحل له من شفعاء غيظه، ويدخل أيضاً تحت قوله (انا لله) لأنه الذى ألزمه سلوك هذه الطريقة حتى لا يجاوز أمره، كأنه يقول فى الأول: انا لله يدبر فينا كيف يشاء، وفى الثانى يقول: انا لله ينتصف لنا كيف يشاء

﴿المسألة الثالثة﴾ أمال الكسائى فى بعض الروايات النون من «إنا» ولام «لله» والباقون بالتفخيم وإنما جازت الامالة فى هذه الألف للكسرة مع كثرة الاستعمال ، حتى صارت بمنزلة الكلمة الواحدة ، قال الفراء والكسائى : لا يجوز امالة «انا» مع غير اسم الله تعالى . وإنما وجب ذلك لأن الأصل فى الحروف وماجرى مجراها امتناع الامالة ، وكذلك لا يجوز امالة «حتى» و«لكن»

أما قوله ﴿إنا لله وإنا اليه راجعون﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال أبو بكر الوراق (إنا لله) إقرار منا له بالملك (وإنا اليه راجعون) إقرار على أنفسنا بالهلاك ، واعلم أن الرجوع اليه ليس عبارة عن الانتقال الى مكان أو جهة ، فان ذلك على الله محال ، بل المراد أنه يصير الى حيث لا يملك الحكم فيه سواه . وذلك هو الدار الآخرة ، لأن عند ذلك لايملك لهم أحد نفعا ولا ضرا ، وما داموا فى الدنيا قديملك غير الله نفعهم وضرهم بحسب الظاهر ، فجعل الله تعالى هذا رجوعا اليه تعالى ، كما يقال : ان الملك والدولة يرجع اليه لابمعنى الانتقال ، بل بمعنى القدرة ، وترك المنازعة

﴿المسألة الثانية﴾ هذا يدل على أن ذلك إقرار بالبعث والنشور ، والاعتراف بأنه سبحانه سيجازى الصابرين على قدر استحقاقهم ، ولا يضيع عنده أجر المحسنين

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (إنا لله) يدل على كونه راضيا بكل ما نزل به فى الحال من أنواع البلاء وقوله (وإنا اليه راجعون) يدل على كونه فى الحال راضياً بكل ما سينزل به بعد ذلك ، من إثابته على ماكان منه ، ومن تفويض الأمر اليه على ما نزل به ، ومن الانتصاف ممن ظلمه ، فيكون مذللا نفسه ، راضيا بما وعده الله به من الأجر فى الآخرة

﴿المسألة الرابعة﴾ الأخبار فى هذا الباب كثيرة : أحدها : عن النبى صلى الله عليه وسلم «من استرجع عند المصيبة جبر الله مصيبته ، وأحسن عقباه ، وجعل له خلفا صالحاً يرضاه» وثانيها : روى أنه طفىء سراج رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال «إنا لله وإنا اليه راجعون» فقيل أمصيبة هى ؟ قال : نعم كل شىء يؤذى المؤمن فهو له مصيبة . وثالثها : قالت أم سلمة : حدثنى أبو سلمة أنه عليه الصلاة والسلام قال «ما من مسلم يصاب بمصيبة فيفزع الى ما أمر الله به من قوله إنا لله وإنا اليه راجعون اللهم عندك احتسبت مصيبتى فأجرنى فيها وعوضنى خيراً منها إلا آجره الله عليها وعوضه خيراً منها» قالت فلما توفى أبو سلمة ذكرت هذا الحديث ، وقلت هذا القول ، فعوضنى الله تعالى محمدا عليه الصلاة والسلام . ورابعها : قال ابن عباس : أخبر الله تعالى أن المؤمن إذا سلم لأمر الله تعالى ورجع واسترجع عند مصيبته ، كتب الله تعالى له ثلاث خصال : الصلاة من الله ، والرحمة

وتحقيق سبيل الهدى . وخامسها عن عمر رضى الله عنه قال : نعم العدلان . وهما (أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة) ونعمت العلاوة وهى قوله (وأولئك هم المهتدون) وقال ابن مسعود : لأن أخر من السماء أحب إلى من أن أقول لشىء قضاه الله تعالى : ليته لم يكن .

أما قوله ﴿أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة﴾ فاعلم أن الصلاة من الله هى : الثناء والمدح والتعظيم . وأما رحمته فهى : النعم التى أنزلها به عاجلا ثم آجلا

وأما قوله ﴿وأولئك هم المهتدون﴾ ففيه وجوه . أحدها : أنهم المهتدون لهذه الطريقة الموصلة بصاحبها إلى كل خير . وثانيها : المهتدون إلى الجنة ، الفائزون بالثواب . وثالثها : المهتدون لسائر مالزمهم ، والأقرب فيه مايصير داخلا فى الوعد حتى يكون عطفه على ما ذكره من الصلوات والرحمة صحيحاً ، ولا يكون كذلك إلا والمراد به أنهم الفائزون بالثواب والجنة ، والطريق إليها لأن كل ذلك داخل فى الاهتداء ، وإن كان لا يمتنع أن يراد بذلك أنهم المتأدبون بآدابه المتمسكون بما ألزم وأمر ، قال أبو بكر الرازى : اشتملت الآية على حكمين : فرض ونفل . أما الفرض فهو التسليم لأمر الله تعالى ، والرضا بقضائه ، والصبر على أداء فرائضه ، لايصرف عنها مصائب الدنيا وأما النفل فاظهاراً لقول (إنا لله وإنا إليه راجعون) فان فى إظهاره فوائد جزيلة ، منها أن غيره يقتدى به إذا سمعه ، ومنها غيظ الكفار وعلمهم بجده واجتهاده فى دين الله والثبات عليه وعلى طاعته ، وحكى عن داود الطائى قال : الزهد فى الدنيا أن لا يحب البقاء فيها . وأفضل الأعمال الرضا عن الله ولا ينبغى للمسلم أن يحزن لأنه يعلم أن لكل مصيبة ثوابا

ولنختم تفسير هذه الآية ببيان الرضا بالقضاء فنقول : العبد إنما يصبر راضياً بقضاء الله تعالى بطريقين اما بطريق التصرف ، أو بطريق الجذب ، أما طريق التصرف فمن وجوه أحدها : أنه متى مال قلبه الى شىء والتفت خاطره الى شىء ، جعل ذلك الشىء منشأ للآفات ، فحينئذ ينصرف وجه القلب عن عالم الحدوث الى جانب القدس . فان آدم عليه السلام لما تعلق قلبه بالجنة جعلها محنة عليه حتى زالت الجنة ، فبقى آدم مع ذكر الله ، ولما استأنس يعقوب بيوسف عليهما السلام ، أوقع الفراق بينهما حتى بقى يعقوب مع ذكر الحق ، ولما طمع محمد عليه السلام من أهل مكة فى النصرة والاعانة صاروا من أشد الناس عليه حتى قال «ما أوذى نبى مثل ماأوذيت» وثانيها أن لا يجعل ذلك الشىء بلاء ، ولكن يرفعه من البين حتى لا يبقى لا البلاء ولا الرحمة فحينئذ يرجع العبد الى الله تعالى ، وثالثها : أن العبد متى توقع من جانب شيئاً أعطاه الله تعالى بلا واسطة خيرا من متوقعه ، فيستحى العبد فيرجع الى باب رحمة الله

إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ «١٥٨»

وأما طريق الجذب فهو كما قال عليه السلام «جذبة من جذبات الحق توازى عمل الثقلين» ومن جذبه الحق الى نفسه صار مغلوبا لأن الحق غالب لا مغلوب، وصفة الرب: الربوبية. وصفة العبد العبودية. والربوبية غالبة على العبودية لا بالضد، وصفة الحق: حقيقة. وصفة العبد: مجاز. والحقيقة غالبة على المجاز لا بالضد، والغالب يقلب المغلوب من صفة الى صفة تليق به، والعبد إذا دخل على السلطان المهيب نسى نفسه، وصار بكل قلبه وفكره وحسه مقبلا عليه، ومشتغلا به، وغافلا عن غيره، فكيف بمن لحظ ببصره حضرة السلطان الذى كل من عداه حقير بالنسبة اليه، فيصير العبد هنالك كالفانى عن نفسه، وعن حظوظ نفسه، فيصير هنالك راضيا بأقضية الحق سبحانه وتعالى وأحكامه، من غير أن يبقى فى طاعته شبهة المنازعة

قوله تعالى ﴿إن الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما ومن تطوع خيرا فان الله شاكر عليم﴾

وفى الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن تعلق هذه الآية بما قبلها من وجوه: أحدها: أن الله تعالى بين أنه إنما حول القبلة الى الكعبة ليتم انعامه على محمد صلى الله عليه وسلم وأمته، باحياء شرائع إبراهيم ودينه، على ما قال (ولأتم نعمتى عليكم) وكان السعى بين الصفا والمروة من شعائر إبراهيم على ما ذكر فى قصة بناء الكعبة وسعى هاجر بين الجبلين، فلما كان الأمر كذلك، ذكر الله تعالى هذا الحكم عقيب تلك الآية، وثانيها: أنه تعالى لما قال (ولنبلونكم بشىء من الخوف والجوع) الى قوله (وبشر الصابرين) قال (ان الصفا والمروة من شعائر الله) وإنما جعلهما كذلك لأنهما من آثار هاجر واسماعيل مما جرى عليهما من البلوى، واستدلوا بذلك على أن من صبر على البلوى لابد وأن يصل إلى أعظم الدرجات وأعلى المقامات. وثالثها: أن أقسام تكليف الله تعالى ثلاثة: أحدها: ما يحكم العقل بحسنه فى أول الأمر فذكر هذا القسم أولا وهو قوله (اذكرونى أذكركم واشكروا لى ولا تكفرون) فان كل عاقل يعلم أن ذكر المنعم بالمدح والثناء والمواظبة على شكره أمر مستحسن فى العقول. وثانيها: ما يحكم العقل بقبحه فى أول الأمر إلا أنه بسبب ورود الشرع به يسلم حسنه، وذلك مثل انزال الآلام والفقر

والمحن، فان ذلك كالمستقبح فى العقول لأن الله تعالى لا ينتفع به ويتألم العبد منه، فكان ذلك كالمستقبح، إلا أن الشرع لما ورد به وبين الحكمة فيه، وهى الابتلاء والامتحان على ما قال (ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع) فحينئذ يعتقد المسلم حسنه وكونه حكمة وصوابا. وثالثها: الأمر الذى لا يهتدى لا إلى حسنه ولا إلى قبحه، بل يراه كالعبث الخالى عن المنفعة والمضرة، وهو مثل أفعال الحج من السعى بين الصفا والمروة، فذكر الله تعالى هذا القسم عقيب القسمين الأولين ليكون قد نبه على جميع أقسام تكاليفه، وذاكراً لكلها على سبيل الاستيفاء والاستقصاء والله أعلم

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أن الصفا والمروة علمان للجبلين المخصوصين إلا أن الناس تكلموا فى أصل اشتقاقهما قال القفال رحمه الله: قيل ان الصفا واحد، ويجمع على صفى وأصفاء، كما يقال: عصا وعصى، ورحا وأرحاء. قال الراجز:

كأن متنيه من النفى مواقع الطير من الصفى

وقد يكون بمعنى جمع واحدته صفاة. قال جرير:

إنا إذا قرع العدو صفاتنا لاقوا لنا حجرا أصم صلودا

وفى كتاب الخليل: الصفا الحجر الضخم الصلب الأملس، وإذا نعتوا الصخرة قالوا: صفاة صفواء، وإذا ذكروا قالوا: صفا صفوان. فجعل الصفا والصفاة كأنهما فى معنى واحد، وقال المبرد الصفا كل حجر لا يخالطه غيره من طين أو تراب متصل به، واشتقاقه من صفا يصفو إذا خلص، وأما المروة فقال الخليل: من الحجارة ما كان أبيض أملس صلبا شديد الصلابة، وقاله غيره: هو الحجارة الصغيرة يجمع فى القليل: مروات. وفى الكثير: مرو. قال أبو ذؤيب:

حتى كأنى للحوادث مروة بصفا المشاعر كل يوم يقرع

وأما ﴿شعائر الله﴾ فهى أعلام طاعته، وكل شيء جعل علما من أعلام طاعة الله فهو من شعائر الله، قال الله تعالى (والبدن جعلناها لكم من شعائر الله) أى علامة للقربة، وقال (ذلك ومن يعظم شعائر الله) وشعائر الحج: معالم نسكه. ومنه المشعر الحرام، ومنه اشعار السنام: وهو أن يعلم بالمدية فيكون ذلك علما على احرام صاحبها، وعلى أنه قد جعله هديا لبيت الله، ومنه الشعار فى الحرب، وهو العلامة التى يتبين بها احدى الفئتين من الأخرى، والشعائر جمع شعيرة، وهو مأخوذ من الاشعار الذى هو الاعلام، ومنه قولك: شعرت بكذا أى علمت

﴿المسألة الثالثة﴾ الشعائر اما أن نحملها على العبادات أو على النسك، أو نحملها على مواضع

العبادات والنسك . فان قلنا بالأول حصل فى الكلام حذف : لأن نفس الجبلين لا يصح وصفهما بانهما دين ونسك فالمراد به أن الطواف بينهما والسعى من دين الله تعالى ، وان قلنا بالثانى استقام ظاهر الكلام ، لأن هذين الجبلين يمكن أن يكونا موضعين للعبادات والمناسك . وكيف كان فالسعى بين هذين الجبلين من شعائر الله ومن أعلام دينه ، وقد شرعه الله تعالى لأمة محمد صلى الله عليه وسلم ، ولابراهيم عليه السلام قبل ذلك ، وهو من المناسك الذى حكى الله تعالى عن إبراهيم عليه السلام أنه قال (وأرنا مناسكنا)

واعلم أن السعى ليس عبادة تامة فى نفسه ، بل إنما يصير عبادة إذا صار بعضا من أبعاض الحج ، فلهذا السر بين الله تعالى الموضع الذى فيه يصير السعى عبادة ، فقال (فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما)

﴿المسألة الرابعة﴾ الحكمة فى شرع هذا السعى ، الحكاية المشهورة ، وهى أن هاجر أم إسماعيل حين ضاق بها الأمر فى عطشها وعطش ابنها إسماعيل عليه السلام: أغاثها الله تعالى بالماء الذى أنبعه لها ولابنها من زمزم . حتى يعلم الخلق أنه سبحانه وان كان لا يخلى أولياءه فى دار الدنيا من أنواع المحن ، إلا أن فرجه قريب ممن دعاه ، فانه غياث المستغيثين : فانظر إلى حال هاجر وإسماعيل كيف أغاثهما وأجاب دعاءهما ثم جعل أفعالها طاعة لجميع المكلفين إلى يوم القيامة وآثارهما قدوة للخلائق أجمعين ، ليعلم أن الله لايضيع أجر المحسنين ، وكل ذلك تحقيق لما أخبر به قبل ذلك من أنه يبتلى عباده بشىء من الخوف والجوع ونقص من الأموال والأنفس والثمرات ، الا أن من صبر على ذلك نال السعادة فى الدارين ، وفاز بالمقصد الاقصى فى المنزلين

﴿المسألة الخامسة﴾ ذكر القفال فى لفظ الحج أقوالا : الأول : الحج فى اللغة كثرة الاختلاف إلى الشىء والتردد اليه ، فمن زار البيت للحج فانه يأتيه أولا ليعرفه ، ثم يعود اليه للطواف ، ثم ينصرف إلى منى ثم يعود اليه لطواف الزيارة ، ثم يعود اليه لطواف الصدر : الثانى : قال قطرب الحج : الحلق . يقال : احجج شجتك . وذلك أن يقطع الشعر من نواحى الشجة ، ليدخل المحجاج فى الشجة ، فيكون المعنى : حج فلان أى حلق . قال القفال وهذا محتمل لقوله تعالى (لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين محلقين رؤسكم ومقصرين) أى حجاجا وعمارا ، فعبر عن ذلك بالحلق ، فلا يبعد أن يكون الحج مسمى بهذا الاسم لمعنى الحلق . الثالث : قال قوم: الحج القصد . يقال : رجل محجوج . ومكان محجوج ، اذا كان مقصوداً ، ومن ذلك محجة الطريق ، فكان البيت لما كان مقصودا بهذا النوع من العبادة سمى ذلك الفعل حجا ، قال القفال : والقول الأول أشبه بالصواب

لأن قولهم رجل محجوج ، إنما هو فيمن يختلف اليه مرة بعد أخرى ، وكذلك محجة الطريق ، هو الذى كثر السير اليه

وأما العمرة ، فقال أهل اللغة : الاعتمار هو القصد والزيارة : قال الاعشى .

وجاشت النفس لما جاء جمعهم   وراكب جاء من تثليث معتمر

وقال قطرب : العمرة فى كلام عبد القيس : المسجد ، والبيعة ، والكنيسة ، قال القفال : ولا شبهة فى العمرة إذا أضيفت الى البيت أن تكون بمعنى الزيارة لأن المعتمر يطوف بالبيت وبالصفا والمروة ، ثم ينصرف كالزائر

وأما الجناح فهو من قولهم : جنح إلى كذا أى مال اليه ، قال الله تعالى (وإن جنحوا للسلم فاجنح لها) وجنحت السفينة : إذا لزمت الماء فلم تمض . وجنح الرجل فى الشيء يعمله بيده . إذا مال اليه بصدره وقيل للاضلاع جوانح لاعوجاجها . وجناح الطائر من هذا ، لأنه يميل فى أحد شقيه ولا يطير على مستوى خلقته ، فثبت أن أصله من الميل . ثم من الناس من قال انه بقى فى عرف القرآن كذلك أيضا فمعنى : لاجناح عليه أينما ذكر فى القرآن : لا ميل لأحد عليه بمطالبة شيء من الأشياء . ومنهم من قال : بل هو مختص بالميل إلى الباطل ، والى ما يأثم به . وقوله (أن يطوف بهما) أى يتطوف . فأدغمت التاء فى الطاء : كما قال (يا أيها المدثر ، يا أيها المزمل) أى المتدثر والمتزمل . ويقال : طاف وأطاف بمعنى واحد

﴿المسألة السادسة﴾ ظاهر قوله تعالى (لا جناح عليه) أنه لا إثم عليه ، والذى يصدق عليه أنه لا إثم فى فعله يدخل تحته الواجب والمندوب والمباح ، ثم يمتاز كل واحد من هذه الثلاثة عن الآخر بقيد زائد ، فاذن ظاهر هذه الآية لا يدل على أن السعى بين الصفا والمروة واجب . أو ليس بواجب ، لأن اللفظ الدال على القدر المشترك بين الاقسام لا دلالة فيه البتة على خصوصية كل واحد من تلك الأقسام . فاذن لا بد فى معرفة أن هذا السعى واجب أو غير واجب ، من الرجوع إلى دليل آخر ، إذا عرفت هذا فنقول : مذهب الشافعى رحمه الله أن هذا السعى ركن ، ولا يقوم الدم مقامه ، وعند أبى حنيفة رحمه الله أنه ليس بركن ، ويقوم الدم مقامه . وروى عن ابن الزبير ومجاهد وعطاء ، أن من تركه فلا شيء عليه . حجة الشافعى رضى الله عنه من وجوه : أحدها : ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال «ان الله كتب عليكم السعى فاسعوا»

فان قيل : هذا الحديث متروك الظاهر ، لأنه يقتضى وجوب السعى وهو العدو ، وذلك غير واجب

قلنا : لا نسلم أن السعى عبارة عن العدو ، بدليل قوله (فاسعوا إلى ذكر الله) والعدو فيه غير واجب ، وقال الله تعالى (وأن ليس للانسان إلا ما سعى) وليس المراد منه العدو ، بل الجد والاجتهاد فى القصد والنية ، سلمنا أنه يدل على العدو ، ولكن العدو مشتمل على صفة ترك العمل به فى حق هذه الصفة ، فيبقى أصل المشى واجبا . وثانيها : ما ثبت أنه عليه السلام سعى لما دنا من الصفا فى حجته . وقال «ان الصفا والمروة من شعائر الله ابدؤا بما بدأ الله به» فبدأ بالصفا فرقى عليه ، حتى رأى البيت، واذا ثبت أنه عليه السلام سعى : وجب أن يجب علينا السعى للقرآن والخبر، أما القرآن فقوله تعالى (واتبعوه) وقوله (قل إن كنتم تحبون الله فاتبعونى) وقوله (لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة) وأما الخبر فقوله عليه السلام «خذوا عنى مناسككم» والامر للوجوب . وثالثها : أنه أشواط شرعت فى بقعة من بقاع الحرم ، أو يؤتى به فى احرام كامل فكان جنسها ركنا كطواف الزيارة ، ولا يلزم طواف الصدر لأن الكلام للجنس لوجوبه مرة ، واحتج أبو حنيفة رضى الله عنه بوجهين : أحدهما : هذه الآية ، وهى قوله : (فلا جناح عليه أن يطوف بهما) وهذا لايقال فى الواجبات ، ثم أنه تعالى أكد ذلك بقوله (ومن تطوع خيرا) فبين أنه تطوع وليس بواجب . وثانيهما . قوله «الحج عرفة» ومن أدرك عرفة فقد تم حجه ، وهذا يقتضى التمام من جميع الوجوه ترك العمل به فى بعض الأشياء ، فيبقى معمولا به فى السعى

والجواب عن الأول من وجوه : الأول : ما بينا أن قوله (فلا جناح عليه) ليس فيه إلا أنه لا إثم على فاعله ، وهذا القدر المشترك بين الواجب وغيره ، فلا يكون فيه دلالة على نفى الوجوب . والذى يحقق ذلك قوله تعالى (فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم) والقصر عند أبى حنيفة واجب ، مع أنه قال فيه (فلا جناح عليه) فكذا ههنا . الثانى . أنه رفع الجناح عن الطواف بهما لاعن الطواف بينهما ، وعندنا الأول غير واجب . وانما الثانى هو الواجب الثالث : قال ابن عباس : كان على الصفا صنم وعلى المروة صنم ، وكان أهل الجاهلية يطوفون بهما ويتمسحون بهما ، فلما جاء الاسلام كره المسلمون الطواف بينهما لأجل الصنمين . فأنزل الله تعالى هذه الآية إذا عرفت هذا فنقول انصرفت الاباحة إلى وجود الصنمين حال الطواف لا إلى نفس الطواف ، كما لو كان فى الثوب نجاسة يسيرة عندكم ، أو دم البراغيث عندنا ، فقيل : لاجناح عليك أن تصلى فيه . فان رفع الجناح ينصرف إلى مكان النجاسة . لا إلى نفس الصلاة : الرابع : روى عن عروة أنه قال لعائشة انى أرى أن لاحرج على فى أن لا أطوف بهما : فقالت : بئس

ماقلت لو كان كذلك لقال: أن لايطوف بهما ثم حكى ما تقدم من الصنمين ، وتفسير عائشة راجح على تفسير التابعين فان قالوا قرأ ابن مسعود (فلا جناح عليه أن لا يطوف بهما) واللفظ أيضا محتمل له كقوله (يبين الله لكم أن تضلوا) أى أن لاتضلوا ، وكقوله تعالى (أن تقولوا يوم القيامة) معناه : أن لاتقولوا قلنا القراءة الشاذة لايمكن اعتبارها فى القرآن ، لأن تصحيحها يقدح فى كون القرآن متواترا : الخامس : كما أن قوله (فلا جناح عليه) لايطلق على الواجب ، فكذلك لايطلق على المندوب ، ولا شك فى أن السعى مندوب ، فقد صارت الآية متروكة العمل بظاهرها

وأما التمسك بقوله (فمن تطوع خيرا) فضعيف ، لأن هذا لايقتضى أن يكون المراد من هذا التطوع هو الطواف المذكور أولا ، بل يجوز أن يكون المقصود منه شيئا آخر ؛ قال الله تعالى (وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين) ثم قال (فمن تطوع خيرا فهو خير له) فأوجب عليهم الطعام ، ثم ندبهم الى التطوع بالخير ، فكان المعنى : فمن تطوع وزاد على طعام مسكين كان خيرا . فكذا ههنا يحتمل أن يكون هذا التطوع مصروفا الى شىء آخر ، وهو من وجهين : أحدهما : أنه يزيد فى الطواف فيطوف أكثر من الطواف الواجب ، مثل أن يطوف ثمانية أو أكثر . والثانى أن يتطوع بعد حج الفرض وعمرته ، بالحج والعمرة مرة أخرى ، حتى طاف بالصفا والمروة تطوعا وأما الحديث الذى تمسكوا به فنقول : ذلك الحديث عام ، وحديثنا خاص ، والخاص مقدم على العام والله أعلم

أما قوله تعالى ﴿ومن تطوع خيرا﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قراءة حمزة وعاصم والكسائى (يطوع) بالياء وجزم العين ، وتقديره (يتطوع) الا أن التاء أدغمت فى الطاء لتقاربهما ، وهذا أحسن لأن المعنى على الاستقبال ، والشرط والجزاء الأحسن فيهما الاستقبال ، وان كان يجوز أن يقال: من أتانى أكرمته فيوقع الماضى موقع المستقبل فى الجزاء ، إلا أن اللفظ إذا كان يوافق المعنى كان أحسن . وأما الباقون من القراء فقرؤا (تطوع) على وزن تفعل ماضيا ، وهذه القراءة تحتمل أمرين : أحدهما : أن يكون موضع (تطوع) جزما . الثانى : أن لا يجعل «من» للجزاء ، ولكن يكون بمنزلة «الذى» ويكون مبتدأ والفاء مع ما بعدها فى موضع رفع ، لكونها خبر المبتدأ الموصول ، والمعنى فيه معنى الخبر ، الا أن هذه الفاء إذا دخلت فى خبر الموصول أو النكرة الموصوفة . أفادت أن الثانى إنما وجب لوجوب الأول كقوله (وما بكم من نعمة فمن الله) فما مبتدأ موصول ، والفاء مع ما بعدها خبر له ، ونظيره قوله (الذين ينفقون أموالهم) الى قوله (فلهم أجرهم) وقوله (ان الذين فتنوا المؤمنين) الى قوله (فلهم

إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِن بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ «١٥٩»

عذاب جهنم) وقوله (ومن عاد فينتقم الله منه) وقوله (ومن كفر فأمتعه قليلا) وقوله (من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها) وقوله (ومن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) ونذكر هذه المسألة ان شاء الله عند قوله (الذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار سراً وعلانية)

﴿المسألة الثانية﴾ قال أبو مسلم (تطوع) تفعل من الطاعة ، وسواء قول القائل «طاع وتطوع» كما يقال : حال وتحول . وقال وتقول ، وطاف وتطوف ، وتفعل بمعنى فعل كثيرا ، والطوع هو الانقياد . والتطوع ما ترغب به من ذات نفسك مما لايجب عليك

﴿المسألة الثالثة﴾ الذين قالوا : السعى واجب ، فسروا هذا التطوع بالسعى الزائد على قدر الواجب ، ومنهم من فسره بالسعى فى الحجة الثانية التى هى غير واجبة ، وقال الحسن : المراد منه جميع الطاعات ، وهذا أولى ، لأنه أوفق لعموم اللفظ

أما قوله تعالى ﴿فان الله شاكر عليم﴾ فاعلم أن الشاكر فى اللغة هو المظهر للانعام عليه ، وذلك فى حق الله تعالى محال ، فالشاكر فى حقه تعالى مجاز ، ومعناه المجازى على الطاعة : وإنما سمى المجازاة على الطاعة شكرا لوجوه : الأول ، أن اللفظ خرج مخرج التلطف للعباد مبالغة فى الاحسان اليهم ، كما قال تعالى (من ذا الذى يقرض الله قرضا حسنا) وهو تعالى لايستقرض من عوض ، ولكنه تلطف فى الاستدعاء كانه قيل : من ذا الذى يعمل عمل المقرض ، بأن يقدم فيأخذ أضعاف ماقدم . الثانى أن الشكر لما كان مقابلا للانعام أو الجزاء عليه ، سمى كل ماكان جزاء : شكرا على سبيل التشبيه . الثالث : كأنه يقول : أنا وإن كنت غنيا عن طاعتك ، الا أنى أجعل لها من الموقع بحيث لو صح على أن أنتفع بها لما ازداد وقعه على ماحصل ، وبالجملة فالمقصود بيان أن طاعة العبد مقبولة عند الله تعالى وواقعة موقع القبول فى أقصى الدرجات

وأما قوله ﴿عليم﴾ فالمعنى أنه يعلم قدر الجزاء فلا يبخس المستحق حقه لأنه تعالى عالم بقدره وعالم بما يزيد عليه من الفضل ، وهو أليق بالكلام ، ليكون لقوله تعالى (عليم) تعلق بشاكر ، ويحتمل أنه يريد أنه عليم بما يأتى العبد ، فيقوم بحقه من العبادة والاخلاص ، وما يفعله لا على هذا الحد ، وذلك ترغيب فى أداء مايجب على شروطه ، وتحذير من خلاف ذلك

قوله تعالى ﴿إن الذين يكتمون ماأنزلنا من البينات والهدى من بعد مابيناه للناس فى الكتاب أولئك

يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون ﴾

وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ فى قوله (إن الذين يكتمون) قولان : أحدهما : أنه كلام مستأنف يتناول كل من كتم شيئا من الدين ، والثانى: أنه ليس يجرى على ظاهره فى العموم ، ثم من هؤلاء من زعم أنه فى اليهود خاصة ، قال ابن عباس ان جماعة من الأنصار سألوا نفرا من اليهود عما فى التوراة من صفات النبى عليه الصلاة والسلام . ومن الأحكام ، فكتموا ، فنزلت الآية ، وقيل : نزلت فى أهل الكتاب من اليهود والنصارى عن ابن عباس ، ومجاهد ، والحسن ، وقتادة ، والربيع والسدى والأصم . والأول أقرب الى الصواب لوجوه : أحدها : أن اللفظ عام ، والعارض الموجود . وهو نزوله عند سبب معين لا يقتضى الخصوص على ما ثبت فى أصول الفقه أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ، وثانيها : أنه ثبت أيضاً فى أصول الفقه أن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون الوصف علة لذلك الحكم ، لا سيما إذا كان الوصف مناسباً للحكم ، ولا شك أن كتمان الدين يناسبه استحقاق اللعن من الله تعالى ، وإذا كان هذا الوصف علة لهذا الحكم ، وجب عموم هذا الحكم عند عموم الوصف . وثالثها : أن جماعة من الصحابة حملوا هذا اللفظ على العموم ، وعن عائشة رضى الله عنها أنها قالت : من زعم أن محمداً عليه الصلاة والسلام كتم شيئاً من الوحى فقد أعظم الفرية على الله ، والله تعالى يقول : ان الذين يكتمون ماأنزلنا من البينات والهدى . فحملت الآية على العموم ، وعن أبى هريرة رضى الله عنه قال : لولا آيتان من كتاب الله ما حدثت حديثاً بعد أن قال الناس : أكثر أبو هريرة . وتلا (ان الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى) واحتج من خص الآية بأهل الكتاب ، أن الكتمان لا يصح الا منهم فى شرح نبوة محمد عليه الصلاة والسلام ، فأما القرآن فانه متواتر ، فلا يصح كتمانه . قلنا : القرآن قبل صيرورته متواتراً يصح كتمانه ، والمجمل من القرآن إذا كان بيانه عند الواحد ، صح كتمانه . وكذا القول فيما يحتاج المكلف اليه من الدلائل العقلية

﴿ المسألة الثانية ﴾ قال القاضى : الكتمان ترك إظهار الشىء مع الحاجة اليه ، وحصول الداعى الى إظهاره . لأنه متى لم يكن كذلك لا يعد كتماناً ، فلما كان ما أنزله الله من البينات والهدى من أشد مايحتاج اليه فى الدين ، وصف من علمه ولم يظهره بالكتمان ، كما يوصف أحدنا فى أمور الدنيا بالكتمان ، إذا كانت مما تقوى الدواعى على إظهارها ، وعلى هذا الوجه يمدح من يقدر على كتمان السر ، لأن الكتمان مما يشق على النفس

﴿المسألة الثالثة﴾ هذه الآية تدل على أن مايتصل بالدين ويحتاج اليه المكلف، لايجوز أن يكتم ومن كتمه فقد عظمت خطيئته، ونظير هذه الآية قوله تعالى (وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب ليبيننه للناس ولا يكتمونه) وقريب منهما قوله تعالى (ان الذين يكتمون ماأنزل الله من الكتاب ويشترون به ثمنا قليلا) فهذه الآى كلها موجبة لاظهار علوم الدين، تنبيهاً للناس وزاجرة عن كتمانها، ونظيرها فى بيان العلم وان لم يكن فيه ذكر الوعيد لكاتمه، قوله تعالى (فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون) وروى حجاج عن عطاء عن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم قال «من كتم علما يعلمه جاء يوم القيامة ملجما بلجام من نار»

أما قوله تعالى ﴿ماأنزلنا من البينات﴾ فالمراد كل ماأنزله على الأنبياء كتابا ووحياً دون أدلة العقول، وقوله تعالى (والهدى) يدخل فيه الدلائل العقلية والنقلية، لأنا بينا فى تفسير قوله تعالى (هدى للمتقين) أن الهدى عبارة عن الدلائل، فيعم الكل

فان قيل: فقد قال (والهدى من بعد ما بيناه للناس فى الكتاب) فعاد إلى الوجه الأول

قلنا: الأول هو التنزيل، والثانى ما يقتضيه التنزيل من الفوائد

واعلم أن الكتاب لما دل على أن خبر الواحد والاجماع والقياس؛ حجة فكل مايدل عليه أحد هذه الأمور فقد دل عليه الكتاب، فكان كتمانه داخلا تحت الآية، فثبت أنه تعالى توعد على كتمان الدلائل السمعية والعقليه، وجمع بين الأمرين فى الوعيد، فهذه الآية تدل على أن من أمكنه بيان أصول الدين بالدلائل العقلية لمن كان محتاجا اليها ثم تركها أو كتم شيئاً من أحكام الشرع مع شدة الحاجة اليه، فقد لحقه الوعيد العظيم

﴿المسألة الرابعة﴾ هذا الاظهار فرض على الكفاية لا على التعيين، وهذا لأنه إذا أظهر البعض صار بحيث يتمكن كل أحد من الوصول اليه. فلم يبق مكتوما. وإذا خرج عن حد الكتمان لم يجب على الباقين إظهاره مرة أخرى

﴿المسألة الخامسة﴾ من الناس من يحتج بهذه الآيات فى قبول خبر الواحد، فقال: دلت هذه الآيات على أن إظهار هذه الأحكام واجب. ولو لم يجب العمل بها لم يكن إظهارها واجباً. وتمام التقرير فيه قوله تعالى فى آخر الآية (إلا الذين تابوا وأصلحوا وبينوا) فحكم بوقوع البيان بخبرهم

فان قيل: لم لايجوز أن يكون كل واحد منهيا عن الكتمان ومأمور بالبيان ليكثر المخبرون فيتواتر الخبر؟

قلنا : هذا غلط لأنهم مانهوا عن الكتمان إلا وهم ممن يجوز عليهم الكتمان . ومن جاز منهم التواطؤ على الكتمان ، جاز منهم التواطؤ على الوضع والافتراء . فلا يكون خبرهم موجبا للعلم

﴿المسألة السادسة﴾ احتجوا بهذه الآية على أنه لايجوز أخذ الأجرة على التعليم . لأن الآية لما دلت على وجوب ذلك التعليم .كان أخذ الأجرة عليه أخذاً للأجرة على أداء الواجب .وأنه غير جائز ، ويدل عليه أيضاً قوله تعالى (إن الذين يكتمون ما أنزل الله من الكتاب ويشترون به ثمناً قليلا) وظاهر ذلك يمنع أخذ الأجرة على الاظهار ، وعلى الكتمان جميعاً لأن قوله (ويشترون به ثمناً قليلا) مانع أخذ البدل عليه من جميع الوجوه

أما قوله تعالى ﴿من بعد ما بيناه للناس فى الكتاب﴾ قيل فى التوراة والانجيل من صفة محمد صلى الله عليه وسلم . ومن الأحكام وقيل أراد بالمنزل الأول ما فى كتب المتقدمين ، والثانى مافى القرآن .

أما قوله تعالى ﴿أولئك يلعنهم الله﴾ فاللعنة فى أصل اللغة هى الابعاد ، وفى عرف الشرع : الابعاد من الثواب .

أما قوله تعالى ﴿ويلعنهم اللاعنون﴾ فيجب أن يحمل على من للعنه تأثير ، وقد اتفقوا على أن الملائكة والأنبياء والصالحين كذلك ، فهم داخلون تحت هذا العموم لا محالة ويؤكده قوله تعالى (ان الذين كفروا وماتوا وهم كفار أولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين) والناس ذكروا وجوها أخر : أحدها : أن اللاعنين هم دواب الارض وهوامها ، فانها تقول : منعنا القطر بمعاصى بنى آدم عن مجاهد وعكرمة ، وإنما قال (اللاعنون) ولم يقل : اللاعنات . لأنه تعالى وصفها بصفة من يعقل ، فجمعها جمع من يعقل ، كقوله (والشمس والقمر رأيتهم لى ساجدين) و (ياأيها النمل ادخلوا مساكنكم) و(قالوا لجلودهم لم شهدتم علينا ، وكل فى فلك يسبحون) . وثانيها : كل شىء سوى الثقلين الجن والانس ، فان قيل : كيف يصح اللعن من البهائم والجمادات ؟ قلنا : على وجهين : الأول : على سبيل المبالغة ، وهو أنها لو كانت عاقلة لكانت تلعنهم . الثانى : أنها فى الآخرة إذا أعيدت وجعلت من العقلاء ، فانها تلعن من فعل ذلك فى الدنيا ومات عليه . وثالثها : أن أهل النار يلعنونهم أيضاً حيث كتموهم الدين ، فهو على العموم ، ورابعها : قال ابن مسعود : إذا تلاعن المتلاعنان وقعت اللعنة على المستحق ؛ فان لم يكن مستحق رجعت على اليهود الذين كتموا ما أنزل الله سبحانه وتعالى . وخامسها : عن ابن عباس : ان لهم لعنتين : لعنة الله ، ولعنة الخلائق ، قال : وذلك إذا وضع الرجل فى قبره فيسأل مادينك ؟ ومن نبيك ؟ ومن ربك ؟ فيقول : ما أدرى

إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَبَيَّنُوا فَأُولَٰئِكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَأَنَا التَّوَّابُ الرَّحِيمُ «١٦٠»

فيضرب ضربة يسمعها كل شىء إلا الثقلين الانس والجن ، فلا يسمع شىء صوته الالعنه ، ويقول له الملك : لادريت ولا تليت ، كذلك كنت فى الدنيا . وسادسها : قال أبو مسلم (اللاعنون) هم الذين آمنوا به ، ومعنى اللعن منهم : مباعدة الملعون ، ومشاقته ، ومخالفته ، مع السخط عليه والبراءة منه قال القاضى : دلت الآية على أن هذا الكتمان من الكبائر ، لأنه تعالى أوجب فيه اللعن ، ويدل على أن أحدا من الانبياء لم يكتم ما حمل من الرسالة وإلا كان داخلا فى الآية .

قوله عز وجل ﴿إلا الذين تابوا وأصلحوا وبينوا فأولئك أتوب عليهم وأنا التواب الرحيم﴾

اعلم أنه تعالى لما بين عظيم الوعيد فى الذين يكتمون ما أنزل الله كان يجوز أن يتوهم أن الوعيد يلحقهم على كل حال ، فبين تعالى أنهم إذا تابوا تغير حكمهم ، ودخلوا فى أهل الوعد ، وقد ذكرنا أن التوبة عبارة عن الندم على فعل القبيح ، لالغرض سواه ، لأن من ترك رد الوديعة ثم ندم عليه لأن الناس ذموه ، أو لأن الحاكم رد شهادته ، لم يكن تائباً . وكذلك لو عزم على رد كل وديعة ، والقيام بكل واجب ، لكى تقبل شهادته ، أو يمدح بالثناء عليه لم يكن تائباً ، وهذا معنى الاخلاص فى التوبة ، ثم بين تعالى أنه لابد له بعد التوبة من إصلاح ما أفسده ، مثلا لو أفسد على غيره دينه بايراد شبهة عليه ، يلزمه إزالة تلك الشبهة ، ثم بين ثالثاً أنه بعد ذلك يجب عليه فعل ضد الكتمان وهو البيان ، وهو المراد بقوله (وبينوا) فدلت هذه الآية على أن التوبة لاتحصل إلا بترك كل مالا ينبغى ، وبفعل كل ماينبغى ، قالت المعتزلة : الآية تدل على أن التوبة عن بعض المعاصى مع الاصرار على البعض لاتصح ، لأن قوله (وأصلحوا) عام فى الكل

والجواب عنه : أن اللفظ المطلق يكفى فى صدقه حصول فرد واحد من أفراده . قال أصحابنا : تدل الآية على أن قبول التوبة غير واجب عقلا ، لأنه تعالى ذكر ذلك فى معرض المدح والثناء على نفسه ، ولو كان ذلك واجباً لما حسن هذا المدح ، ومعنى (أتوب عليهم) أقبل توبتهم ، وقبول التوبة يتضمن ازالة عقاب ماتاب منها

فان قيل: هلا قلتم ان معنى (فأولئك أتوب عليهم) هو قبول التوبة بمعنى المجازاة والثواب ، كما تقولون فى قبول الطاعة

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ أُولَٰئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ «١٦١» خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ «١٦٢»

قلنا الطاعة إنما أفاد قبولها استحقاق الثواب ، لأنه لا يستحق بها سواه ، وهو الغرض بفعلها وليس كذلك التوبة لأنها موضوعة لاسقاط العقاب ، وهو الغرض بفعلها ، وإن كان لابد من أن يستحق بها الثواب إذا لم يكن مخطئاً ، ومعنى قوله (وأنا التواب) القابل لتوبة كل ذى توبة فهو مبالغة فى هذا الباب ، ومعنى الرحيم عقيب ذلك : التنبيه على أنه لرحمته بالمكلفين من عباده ، يقبل توبتهم بعد التفريط العظيم منهم

قوله عز وجل ﴿إن الذين كفروا وماتوا وهم كفار أولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون﴾

اعلم أن فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ أن ظاهر قوله تعالى (إن الذين كفروا وماتوا وهم كفار) عام فى حق كل من كان كذلك فلا وجه لتخصيصه ببعض من كان كذلك ، وقال أبو مسلم : يجب حمله على الذين تقدم ذكرهم ، وهم الذين يكتمون الآيات ، واحتج عليه بأنه تعالى لما ذكر حال الذين يكتمون ، ثم ذكر حال التائبين منهم ، ذكر أيضاً حال من يموت منهم من غير توبة ، وأيضاً أنه تعالى لما ذكر أن أولئك الكاتمين ملعونون حال الحياة ، بين فى هذه الآية أنهم ملعونون أيضاً بعد الممات .

والجواب عنه : أن هذا إنما يصح متى كان الذين يموتون من غير توبة لا يكونون داخلين تحت الآية الأولى . فأما إذا دخلوا تحت الأولى : استغنى عن ذكرهم فيجب حمل الكلام على أمر مستأنف .

﴿المسألة الثانية﴾ لما ذكر فى الكافر أنه إذا مات على كفره صار الوعيد لازما من غير شرط ولما كان المعلق على الشرط عدما عند عدم الشرط : علمنا أن الكافر إذا تاب قبل الموت لم يكن حاله كذلك .

﴿المسألة الثالثة﴾ إن قيل : كيف يلعنه الناس أجمعون ، وأهل دينه لا يلعنونه ؟

قلنا الجواب عنه من وجوه : أحدها : أن أهل دينه يلعنونه فى الآخرة . لقوله تعالى (ثم يوم القيامة يكفر بعضكم ببعض ويلعن بعضكم بعضاً) . وثانيها : قال قتادة والربيع : أراد بالناس أجمعين

المؤمنين . كأنه لم يعتد بغيرهم ، وحكم بأن المؤمنين هم الناس لا غير ، وثالثها : أن كل أحد يلعن الجاهل والظالم ، لأن قبح ذلك مقرر فى العقول . فاذا كان هو فى نفسه جاهلا أو ظالماً ، وان كان لا يعلم هو من نفسه كونه كذلك ، كانت لعنته على الجاهل والظالم تتناول نفسه . عن السدى . ورابعها : أن يحمل وقوع اللعن على استحقاق اللعن ، وحينئذ يعم ذلك

﴿المسألة الرابعة﴾ قال أبو بكر الرازى فى الآية دلالة على أن على المسلمين لعن من مات كافراً ، وأن زوال التكليف عنه بالموت لا يسقط عنا لعنه والبراءة منه ، لأن قوله (والناس أجمعين) قد اقتضى أمرنا بلعنه بعد موته وهذا يدل على أن الكافر لو جن لم يكن زوال التكليف عنه بالجنون مسقطاً للعنه والبراءة منه ، وكذلك السبيل فيما يوجب المدح والموالاة من الايمان والصلاح ، فان موت من كان كذلك أو جنونه . لا يغير حكمه عما كان عليه قبل حدوث الحال به

﴿المسألة الخامسة﴾ القائلون بالموافاة احتجوا بهذه الآية فقالوا : علق تعالى وجوب لعنته بأن يموت على كفره فلو استحق ذلك قبل الموت لم يصح ذلك ، فعلمنا أن الكفر إنما يفيد استحقاق اللعن لو مات صاحبه عليه ، وكذا الايمان إنما يفيد استحقاق المدح إذا مات صاحبه عليه

الجواب : الحكم المرتب على الذين ماتوا على الكفر مجموع أمور منها اللعن لو مات ، ومنها الخلود فى النار ، وعندنا أن هذا المجموع وهو اللعن وحده ، لم قلتم : انه لا يحصل إلا فيه

﴿المسألة السادسة﴾ القائلون بأن الكفر من الأسماء الشرعية ، وما بقى على الوضع الأصلى وهم المعتزلة احتجوا بقوله تعالى (وماتوا وهم كفار) والله تعالى وصفهم حال موتهم بأنهم كفار ، ومعلوم أن الكفر بمعنى الستر والتغطية ، لا يبقى فيهم حال الموت ، لأن التغطية لا تحصل إلا فى حق الحى الفاهم

﴿المسألة السابعة﴾ الآية تدل على جواز التخصيص مع التوكيد . لأنه تعالى قال (والناس أجمعين) مع أنه مخصوص على مذهب من قال : المراد بالناس بعضهم وأما قوله تعالى (خالدين فيها) ففيـــه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ الخلود اللزوم الطويل ، ومنه يقال : أخلد إلى كذا أى لزمه وركن إليه

﴿المسألة الثانية﴾ العامل فى (خالدين) الظرف من قوله (عليهم) لأن فيه معنى الاستقرار للعنة فهو حال من الهاء والميم فى عليهم كقولك : عليهم المال صاغرين

﴿المسألة الثالثة﴾ (خالدين فيها) أى فى اللعنة ، وقيل فى النار الا أنها أضمرت تفخيما لشأنها وتهويلا : كما فى قوله تعالى (إنا أنزلناه فى ليلة القدر) والأول أولى لوجوه : الأول : أن الضمير

إذا وجد له مذكور متقدم ، فرده إليه أولى من رده إلى مالم يذكر . الثانى : أن حمل هـذا الضمير على اللعنة أكثر فائدة من حمله على النار ، لأن اللعن هو الابعادمن الثواب بفعل العقاب فى الآخرة وإيجاده فى الدنيا فـكان اللعن يدخل فيه النار وزيادة ، فـكان حمل اللفظ عليـه أولى . الثالث : أن قوله (خالدين فيها) اخبار عن الحال ، وفى حمل الضمير على اللعن يكون ذلك حاصلا فى الحال وفى حمله على النار لايكون حاصلا فى الحال ، بل لابد من التأويل ؛ فـكان ذلك أولى . واعلم أنه تعالى وصف هذا العذاب بأمور ثلاثة : أحدها : الخلود وهو المـكث الطويل عندنا . والمـكث الدائم عند المعتزلة . على ماتقدم القول فيه فى تفسير قوله تعالى (بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) وثانيها : عدم التخفيف . ومعناه أن الذى ينالهم من عذاب الله فهو متشابه فى الأوقات كلها ، لايصير بعض الأوقات أقل من بعض

فان قيل : هذا التشابه ممتنع لوجوه : الأول : أنه إذا تصور حال غيره فى شدة كالعقاب ، كان ذلك كالتخفيف منه : الثانى : أنه تعالى يوفر عليهم مافات وقته من العذاب ثم تنقطع تلك الزيادة فيكون ذلك تخفيفا : الثالث : أنهم حينما يخاطبون بقوله (اخسئوا فيها ولا تكلمون) لاشك أنه يزداد غمهم فى ذلك الوقت

أجابوا عنـه : بأن التفاوت فى هذه الأمور القليلة ، فالمستغرق بالعذاب الشديد لاينتبه لهذا القدر القليل من التفاوت : قالوا : ولما دلت الآية على أن هذا العقاب متشابه ، وجب أن يكون دائما لأنهم لو جوزوا انقطاع ذلك لـكان ذلك مما يخفف عنهم إذا تصوروه . وبيان ذلك أن الواقع فى محنة عظيمة فى الدنيا إذا بشر بالخلاص بعد أيام فانه يفرح ويسر ويسهل عليه موقع محنته وكلما كانت محنته أعظم ، كان مايلحقه من الروح والتخفيف بتصور الانقطاع أكثر

الصفة الثالثة : من صفات ذلك العقاب : قوله (ولاهم ينظرون) والانظار هو التأجيل والتأخير قال تعالى (فنظرة إلى ميسرة) والمعنى : ان عذابهم لايؤجل ، بل يكون حاضرا متصلا بعذاب مثله فكأنه تعالى أعلمنا أن حكم دار العذاب والثواب بخلاف حكم الدنيا ، فانهم يمهلون فيها إلى آجال قدرها الله تعالى ، وفى الآخرة لامهلة البتة فاذا استمهلوا لايمهلون ، وإذا استغاثوا لايغاثون وإذا استعتبوا لايعتبون ، وقيل لهم : اخسئوا فيها ولا تكلمون . نعوذ بالله من ذلك

والحاصل أن هذه الصفات الثلاثة التى ذكرها الله تعالى للعقاب فى هذه الآية ، دلت على يأس الـكافر من الانقطاع والتخفيف والتأخير

وَإِلٰهُكُمْ إِلٰهٌ وَاحِدٌ لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمٰنُ الرَّحِيمُ «١٦٣»

قوله عز وجل ﴿وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم﴾

اعلم أن الكلام فى تفسير لفظ الاله قد تقدم فى تفسير (بسم الله الرحمن الرحيم) أما الواحد ففيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ قال أبو على: قولهم واحد اسم جرى على وجهين فى كلامهم: أحدهما: أن يكون اسما والآخر أن يكون وصفا، فالاسم الذى ليس بصفة قولهم: واحد المستعمل فى العدد نحو واحد اثنان ثلاثة، فهذا اسم ليس بوصف، كما أن سائر أسماء العدد كذلك وأما كونه صفة، فنحو قولك: مررت برجل واحد، وهذا شىء واحد، فاذا أجرى هذا الاسم على الحق سبحانه وتعالى جاز أن يكون الذى هو الوصف كالعالم والقادر، وجاز أن يكون الذى هو الاسم كقولنا شىء ويقوى الأول قوله (والهكم إله واحد) وأقول: تحقيق هذا الكلام فى العقل أن الأشياء التى يصدق عليها انها واحد مشتركة فى مفهوم الوحدانية، ومختلفة فى خصوصيات ماهياتها، أعنى كونها جوهرا، أو عرضا، أو جسما، أو مجردا، ويصح أيضا تعقل كل واحد منهما، أعنى ماهيته، وكونه واحدا مع الذهول عن الآخر، فاذن كون الجوهر جوهرا مثلا غير، وكونه واحدا غير، والمركب منهما غير، فلفظ الواحد تارة يفيد مجرد معنى أنه واحد، وهذا هو الاسم، وتارة يفيد معنى أنه واحد حين ما يحصل نعتا لشىء آخر، وهذا معنى كونه نعتا

﴿المسألة الثانية﴾ الواحدية هل هى صفة زائدة على الذات أم لا؟ اختلفوا فيها فقال قوم: انها صفة زائدة على الذات، واحتجوا عليه بأنا إذا قلنا: هذا الجوهر واحد. فالمفهوم من كونه جوهرا. غير المفهوم من كونه واحدا، بدليل أن الجوهر يشاركه العرض فى كونه واحدا، ولا يشاركه فى كونه جوهرا، ولأنه يصح أن يعقل كونه جوهرا حال الذهول عن كونه واحدا، والمعلوم مغاير لغير المعلوم، ولأنه لو كان كونه واحدا نفس كونه جوهراً، لكان قولنا. الجوهر واحد: جاريا مجرى قولنا: الجوهر جوهر، ولأن مقابل الجوهر هو العرض، ومقابل الواحد هو الكثير، فثبت أن المفهوم من كونه واحدا، اما أن يكون سلبيا أو ثبوتيا، لاجائز أن يكون سلبيا لأنه لو كان سلبيا لكان سلبا للكثرة، والكثرة اما أن تكون سلبية أو ثبوتية، فان كانت الكثرة سلبية، والوحدة سلب الكثرة: كانت الوحدة سلبا للسلب، وسلب السلب ثبوت، فالوحدة ثبوتية وهو المطلوب، وان كانت الكثرة ثبوتية، ولا معنى للكثرة الا مجموع الوحدات، فلو

كانت الوحدة سلبية مع الكثرة ؛ كان مجموع المعدومات أمرا موجودا وهو محال ، فثبت أن الوحدة صفة زائدة ثبوتية ، ثم هذه الصفة الزائدة اما أن يقال انه لا تحقق لها إلا فى الذهن ، أولها تحقق خارج الذهن . والأول باطل والا لم يكن الذهنى مطابقا لما فى الخارج ، فيلزم أن لا يكون الشيء الواحد فى نفسه واحدا وهو محال ، لأنا نعلم بالضرورة أن الشيء المحكوم عليه بانه واحد قدكان واحدا فى نفسه قبل أن وجد ذهنيا وفرضيا واعتباريا ، فثبت أن كون الشيء واحدا صفة ثبوتية زائدة على ذاته ، قائمة بتلك الذات . واحتج من أبى كون الوحدة صفة ثبوتية، بأن قال : لو كانت الوحدة صفة زائدة على الذات : كانت الوحدات متساوية فى ماهية كونها واحدة ومتباينة بتعيناتها ، فيلزم أن يكون للوحدة وحدة أخرى ، وينجر ذلك الى مالا نهاية له وهو محال

﴿المسألة الثالثة﴾ الواحد هو الشيء الذى لا ينقسم من جهة ماقيل له انه واحد ، فالانسان الواحد يستحيل أن ينقسم من حيث هو انسان إلى انسانين ، بل قد ينقسم إلى الابعاض والأجزاء لكنه لم ينقسم من جهة ما قيل له انه واحد ، بل من جهة أخرى ، إذا عرفت هذا فاعرف أن شيأ من الموجودات لا ينفك عن الوحدة حتى العدد ، فان العشرة الواحدة من حيث انها عشرة واحدة قد عرضت الوحدة لها ، فان قلت : عشرتان : فالعشرتان مرة واحدة قد عرضت الوحدة لها من هذه الجهة ، فلا شيء من الموجودات ينفك عن الوحدة ، ولأجل هذا اشتبه على بعضهم الوحدة بالموجود ، فظن أن كل موجود لما صدق عليه أنه واحد كان وجوده نفس وحدته ،والحق أنه ليس كذلك ، لأن الوجود ينقسم إلى الواحد والكثير ، والمنقسم إلى شيء مغاير لما به الانقسام

﴿المسألة الرابعة﴾ الحق سبحانه وتعالى «واحد» باعتبارين : أحدهما : أنه ليست ذاته مركبة من اجتماع أمور كثيرة، والثانى: أنه ليس فى الوجود مايشاركه فى كونه واجب الوجود ، وفى كونه مبدأ لوجود جميع الممكنات ، فالجوهر الفرد عند من يثبته واحد بالتفسير الأول ، وليس واحد بالتفسير الثانى ، والبرهان على ثبوت الوحدة بالتفسير الأول أنه لو كان مركباً لافتقر تحققه إلى تحقق كل واحد من أجزائه ، وكل واحد من أجزائه غيره ، فكل مركب فهو مفتقر إلى غيره ، وكل مفتقر إلى غيره ممكن لذاته واجب لغيره ، فهو مركب فهو مفتقر إلى غيره ، ممكن لذاته ، فما لا يكون كذلك استحال أن يكون مركبا ، فاذن حقيقته سبحانه حقيقة أحدية فردية ، لا كثرة فيها بوجه من الوجوه ، لا كثرة مقدارية ، كما تكون للاجسام ، ولا كثرة معنوية كما تكون للنوع المتركب من الفصل والجنس . أو الشخص المتركب من الماهية والتشخص . الا أنه قد صعب ذلك على أقوام . وذلك لأنه سبحانه عالم قادر حى مريد فالمفهوم من هذه الصفات إما هو نفس

المفهوم من ذاته أو ليس كذلك. والأول باطل لوجوه : أحدها : أنه يمكننا أن نتعقل ذاته مع الذهول عن كل واحد من هذه الصفات . وان لم يمكن ذلك فلا شك أنه يمكننا تعقل كل واحد من هذه الصفات مع الذهول عن أن نتعقل ذاته المخصوصة . بل هذا هو الواجب عند من يقول : ان ذاته المخصوصة غير معلومة . وصفاته معلومة والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم ، فاذن هذه الصفات أمور زائدة على الذات . وثانيها : أن هذه الصفات لو كانت هى نفس الذات ، لكان قولنا فى الذات : انها عالمة أو ليست عالمة ، جاريا مجرى قولنا : الذات ذات أولا ذات ، ولا استحال أن يكون ذلك فى البحث يحتمل أن يقام البرهان على نفيه واثباته ، فان من قال : الذات ذات . علم كل أحد بالضرورة صدقه ، ومن قال : الذات ليست بذات . علم كل أحد بالضرورة كذبه ، ولما كان قولنا : الذات عالمة . أو ليست عالمة ، ليس بمثابة قولنا لذات ذات الذات ليست بذات . علمنا أن هذه الصفات أمور زائدة على الذات . وثالثها : أنه لو كان المرجع بهذه الصفات إلى ذاته فقط ، وذاته ليست الا شيئا واحدا ، لكان المرجع بهذه الصفات إلى شيء واحد ، فكان ينبغى أن تكون اقامة الدلالة على كونه قادرا تغنى عن اقامة الدلالة على كونه عالما ، وعلى كونه حيا ، فلما لم يكن كذلك بل افتقرنا فى كل صفة إلى دليل خاص ، علمنا أنه ليس المرجع بها إلى الذات . إذا ثبت أن هذه الصفات أمور زائدة على الذات ، فنقول : هذه الصفات اما أن تكون سلبية أو ثبوتية ، لا جائز أن تكون سلبية ، لأن السلب نفى محض ، والنفى المحض لا تخصص فيه ، ولأنا جعلنا كونه عالما قادرا عبارة عن نفى الجهل والعجز . فالجهل والعجز اما أى يكون المرجع بهما إلى العدم وأنه ليس بعالم ولا قادر ، أو يكون المرجع إلى أمر ثبوتى : وهو أن الجهل عبارة عن اعتقاد غير مطابق ، والعجز عبارة عن اخلال حال القدرة ، فان كان الأول كان العلم والقدرة عبارة عن سلب السلب ، فيكون ثبوتيا . وان كان الثانى لم يلزم من انتفاء الجهل والعجز بهذا المعنى تحقق العلم والقدرة ، فان الجماد قد انتفى عنه الجهل والعجز بهذا المعنى مع أنه غير موصوف بالعلم والقدرة ، فثبت أن صفات الله تعالى أمور زائدة على ذاته قائمة بذاته . والاله عبارة عن مجموع الذات والصفات . فقد عاد القول إلى أن حقيقة الاله تعالى مركبة من أمور كثيرة ، فكيف القول فيه ؟

واشكال آخر . وهو أنا قد دللنا على أن الوحدة صفة زائدة على الذات قائمة بالذات . فاذا كانت حقيقة الحق واحدة . فهناك أمور ثلاثة : تلك الحقيقة . وتلك الواحدية وموصوفية تلك الحقيقة بتلك الواحدية . فذلك ثالث ثلاثة . فأين التوحيد ؟

وإشكال ثالث : وهو أن تلك الحقيقة هل هى موجودة وواجبة الوجود أم لا ؟ فان كانت موجودة فهى بوجودها تشارك سائر الموجودات ، وبماهياتها تمتاز عن سائر الموجودات فهناك كثرة حاصلة بسبب الوجود والماهية ، وإن لم تكن موجودة ، فهذا اشارة إلى العدم، وكذا القول فى الوجوب ، فانها إن كانت واجبة الوجود لذاتها ، فوجوب وجودها يستحيل أن يكون عين الذات لأن الوجوب صفة لانتساب الموضوع إلى المحمول بالموصوفية والانتساب بين الشيئين مغاير لكل واحد منهما من حيث هو فلأن تكون صفة ذلك الانتساب مغايرة لهما أولى، وأيضا فالذات قائمة بنفسها ويستحيل أن يكون مسمى الواجب أمرا قائما بالنفس ولأنا نصف الذات بالوجوب ووصف الشيء بنفسه محال فثبت أنه لو وجب موجود واجب الوجود لكان وجوب وجوده زائدا على ذاته ، فهناك أمران تلك الذات مع ذلك الوجوب ومع الموصوفية بذلك الوجوب فقد عاد التثليث . وإشكال رابع وهو أن هذه الحقيقة البسيطة هل يمكن الاخبار عنها وهل يمكن التعبير عنها أم لا والأول محال لأن الاخبار إنما يكون بشيء عن شيء فالمخبر عنه غير المخبر به فهما أمران لا واحد وإن لم يكن التعبير عنه فهو غير معلوم البتة لا بالنفى ولا بالاثبات فهو مغفول عنه فهذا جملة مافى هذا المقام من السؤال

والجواب عن الأول : أنه سبحانه ذات موصوفة بهذه الصفات ولا شك أن المجموع مفتقر فى تحققه إلى تحقق أجزائه إلا أن الذات قائمة بنفسها واجبة لذاتها ، ثم إنها بعد وجوبها بعدية بالرتبة مستلزمة لتلك النعوت والصفات فهذا مما لا امتناع فيه عند العقل

وأما الاشكال الثانى : وهو أن الوحدة صفة زائدة على الذات فاذا نظرت اليها من حيث انها واحدة فهناك أمور ثلاثة لا أمر واحد فالجواب أن الذى ذكرته حق ولكن فرق بين النظر اليه من حيث انه هو وبين النظر اليه من حيث انه محكوم عليه بأنه واحد ، فاذا نظرت اليه من حيث انه هو مع ترك الالتفات إلى أنه واحد فهناك تتحقق الوحدة وههنا حالة عجيبة فان العقل مادام يلتفت إلى الوحدة فهو بعد لم يصل إلى عالم الوحدة فاذا ترك الوحدة فقد وصل إلى الوحدة فاعتبر هذه الحالة بذهنك اللطيف لعلك تصل إلى سره وهذا أيضا هو الجواب عن إشكال الوجود وإشكال الوجوب

أما الاشكال الرابع : وهو أنه هل يمكن التعبير عنه ؟ فالحق أنه لا يمكن التعبير عنه لأنك متى عبرت عنه فقد أخبرت عنه بأمر آخر والمخبر عنه مغاير للمخبر به لا محالة فليس هناك توحيد ، ولو أخبرت عنه بأنه لا يمكن الاخبار عنه ، فهناك ذات مع سلب خاص ، فلا يكون هناك توحيد فأما إذا نظرت اليه من حيث انه هو من غير أن تخبر عنه لا بالنفى ولا بالاثبات فهناك

تحقق الوصول الى مبادىء عالم التوحيد . ثم الالتفات المذكور لا يمكن التعبير عنه إلا بقوله «هو» فلذلك عظم وقع هذه الكلمة عند الخائضين فى بحار التوحيد . وسنذكر شمة من حقائقها فى تفسير هذه الآية بعون الله تعالى

أما الوحدة بالمعنى الثانى ، وهى أنه ليس فى الوجود شىء يشاركه فى وجوب الوجود ، فكان هذه الوحدة هى الوحدة الخاصة بذات الحق سبحانه وتعالى ، وبراهين ذلك مذكورة فى تفسير قوله تعالى (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) أما الوحدة بالتفسير الأول ، فليست من خواص ذات الحق سبحانه وتعالى ، لأنه لا شك فى وجود موجودات . وهذه الموجودات : اما مفردات أو مركبات ، فالمركب لا بد فيه من المفردات ، فثبت أنه لا بد من إثبات المفردات فى عالم الممكنات فالواحدية بالمعنى الأول ليست من الأمور التى توحد الحق سبحانه بها ، أما الواحدية بالمعنى الثانى فالحق سبحانه وتعالى متوحد بها ، ومتفرد بها ، ولا يشاركه فى ذلك النعت شىء سواه ، فهذه تلخيص الكلام فى هذا المقام بحسب ما يليق بعقل البشر وفكره القاصر ، مع الاعتراف بأنه سبحانه منزه عن تصرفات الأفكار والأوهام ، وعلائق العقول والأفهام

﴿المسألة الخامسة﴾ قال الجبائى : يوصف الله تعالى بأنه واحد من وجوه أربعة : لأنه ليس بذى أبعاض ، ولا بذى أجزاء ، ولأنه منفرد بالقدم ، ولأنه منفرد بالالهية ، ولأنه منفرد بصفات ذاته نحو كونه عالما بنفسه ، وقادرا بنفسه . وأبو هاشم يقتصر على ثلاثة أوجه : فجعل تفرده بالقدم ، وبصفات الذات وجها واحدا . قال القاضى : وفى هذه الآية المراد تفرده بالالهية فقط ، لأنه أضاف التوحيد الى ذلك ، ولذلك عقبه بقوله (لا إله إلا هو) وقال أصحابنا : انه سبحانه وتعالى واحد فى ذاته لا قسيم له ، وواحد فى صفاته لا شبيه له ، وواحد فى أفعاله لا شريك له ، أما انه واحد فى ذاته فلأن تلك الذات المخصوصة التى هى المشار اليها بقولنا هو الحق سبحانه وتعالى اما أن تكون حاصلة فى شخص آخر سواه ، أو لا تكون ، فان كان الأول كان امتياز ذاته المعينة عن المعنى الآخر ، لا بد وأن يكون بقيد زائد ، فيكون هو فى نفسه مركبا بما به الاشتراك وما به الامتياز ، فيكون ممكنا معلولا مفتقرا وذلك محال ، وإن لم يكن فقد ثبت أنه سبحانه واحد فى ذاته لا قسيم له ، وأما أنه واحد فى صفاته فلأن موصوفيته سبحانه بصفات متميزة عن موصوفية غيره بصفاته من وجوه : أحدها : أن كل ماعداه فان ، لأن حصول صفاته له لا تكون من نفسه بل من غيره وهو سبحانه يستحق حصول صفاته لنفسه لا لغيره . وثانيها . أن صفات غيره مختصة بزمان دون زمان لأنها حادثة ، وصفات الحق ليست كذلك . وثالثها : أن صفات الحق غير متناهية بحسب

المتعلقات فان علمه متعلق بجميع المعلومات وقدرته متعلقة بجميع المقدورات ، بل له فى كل واحد من المعلومات الغير المتناهيه معلومات غير متناهية، لأنه يعلم فى ذلك الجوهر الفرد أنه كيف كان ويكون حاله بحسب كل واحد من الأحياز المتناهية وبحسب كل واحد من الصفات المتناهية فهو سبحانه واحد فى صفاته من هذه الجهة . ورابعها : أنه سبحانه ليست موصوفية ذاته بتلك الصفات بمعنى كونها حالة فى ذاته وكون ذاته محلا لها ، ولا أيضا بحسب كون ذاته مستكملة بها لأنا بينا أن الذات كالمبدأ لتلك الصفات فلو كانت الذات مستكملة بالصفات لكان المبدأ ناقصا لذاته مستكملا بالممكن لذاته وهو محال ، بل ذاته مستكملة لذاته ومن لوازم ذلك الاستكمال الذاتى تحقق صفات الكمال معه الا أن التقسيم يعود فى نفس الاستكمال فينتهى إلى حيث تقصر العبارة عن الوفاء به . وخامسها : أنه لا خبر عند العقول من كنه صفاته كما لا خبر عندها من كنه ذاته ، وذلك لأنا لا نعرف من علمه الا أنه الأمر الذى لأجله ظهر الاحكام والاتقان فى عالم المخلوقات فالمعلوم من علمه أنه أمر ما لا ندرى أنه ما هو ولكن نعلم منه أنه يلزمه هذا الأثر المحسوس وكذا القول فى كونه قادرا وحياً ، فسبحان من ردع بنور عزته أنوار العقول والأفهام . وأما انه سبحانه وتعالى واحد فى أفعاله فالأمر ظاهر لان الموجود اما واجب واما ممكن فالواجب هو هو ، والممكن ماعداه وكل ما كان ممكنا فانه يجوز أن لا يوجد ما لم يتصل بالواجب ، ولا يختلف هذا الحكم باختلاف أقسام الممكنات سواء كان ملكا أو ملكا أو كان فعلا للعباد أو كان غير ذلك فثبت أن كل ما عداه فهو ملكه وملكه وتحت تصرفه وقهره وقدرته واستيلائه ، وعند هذا تدرك شمة من روائح أسرار قضائه وقدره ، ويلوح لك شيء من حقائق قوله (انا كل شيء خلقناه بقدر) وتعرف أن الموجود ليس البتة إلا ما هو هو ، وما هو له وإذا وقعت سفينة الفكرة فى هذه اللجة ، فلو سارت الى الأبد لم تقف ، لأن السير الى الأبد ذرة من ذرات هذا العالم ، فكيف الوقوف ، ومتى الوصول ، وكيف الحركة ، فان السير إنما يكون من شيء الى شيء ، فالشيء الأول متروك ، والشيء الثانى مطلوب وهما متغايران ، فأنت بعد خارج عن عالم الفردانية والوحدانية ، فأما إذا وصلت الى برزخ عالم الحدوث والقدم ، فهناك تنقطع الحركات ، وتضمحل العلامات والأمارات ، ولم يبق فى العقول والألباب إلا مجرد أنه هو ، فياهو ويامن لاهو إلاهو أحسن الى عبدك الضعيف ، فان عبدك بفنائك ومسكينك ببابك

﴿المسألة السادسة﴾ إن قيل :ما معنى إضافته بقوله (وإلهكم) وهل تصح هذه الاضافة فى كل الخلق أو لا تصح إلا فى المكلف ؟ قلنا : لما كان الاله هو يستحق أن يكون معبودا والذى يليق به أن

يكون معبودا بهذا الوصف ، إنما يتحقق بالنسبة الى من يتصور منه عبادة الله تعالى ، فاذن هذه الاضافة صحيحة بالنسبة الى كل المكلفين ، وإلى جميع من تصح صيرورته مكلفاً تقديراً

﴿المسألة السابعة﴾ قوله (وإلهكم) يدل على أن معنى الاله ما يصح أن تدخله الاضافة . فلو كان معنى الاله القادر لصار المعنى : وقادركم قادر واحد ، ومعلوم أنه ركيك ، فدل على أن الاله هو المعبود

﴿المسألة الثامنة﴾ قوله (وإلهكم إله واحد) معناه أنه واحد فى الالهية ، لأن ورود لفظ الواحد بعد لفظ الاله يدل على أن تلك الوحدة معتبرة فى الالهية لا فى غيرها ، فهو بمنزلة وصف الرجل بأنه سيد واحد ، وبأنه عالم واحد ، ولما قال (وإلهكم إله واحد) أمكن أن يخطر ببال أحد أن يقول : هب أن إلهنا واحد ، فلعل إله غيرنا مغاير لالهنا ، فلا جرم أزال هذا الوهم ببيان التوحيد المطلق ، فقال (لا إله إلا هو) وذلك لأن قولنا : لارجل يقتضى نفى هذه الماهية ، ومتى انتفت هذه الماهية ، انتفى جميع أفرادها ، إذ لو حصل فرد من أفراد تلك الماهية ، فمتى حصل ذلك الفرد ، فقدحصلت الماهية ، وذلك يناقض مادل اللفظ عليه من انتفاء الماهية : فثبت أن قولنا: لا رجل يقتضى النفى العام الشامل . فاذا قيل بعد : إلا زيدا . أفادالتوحيد التام المحقق وفى هذه الكلمة أبحاث : أحدها : أن جماعة من النحويين قالوا : الكلام فيه حذف وإضمار والتقدير: لاإله لنا . أو لا إله فى الوجود إلاالله ، واعلم أن هذا الكلام غير مطابق للتوحيد الحق وذلك لأنك لو قلت : التقدير أنه لا إله لنا إلا الله ، لكان هذا توحيداً لالهنا لا توحيداً للاله المطلق ، فحينئذ لا يبقى بين قوله (وإلهكم إله واحد) و بين قوله (لاإله إلا هو) فرق . فيكون ذلك تكراراً محضاً . وأنه غير جائز ، وأما لو قلنا : التقدير لا إله فى الوجود . فذلك الاشكال زائل ، إلا أنه يعود الاشكال من وجه آخر ، وذلك لأنك إذا قلت : لا إله فى الوجود لا إله إلا هو ؛ كان هذا نفياً لوجود الاله الثانى ، أما لو لم يضمر هذا الاضمار كان قولك : لاإله إلا الله نفياً لماهية الاله الثانى . ومعلوم أن نفى الماهية أقوى فى التوحيد الصرف من نفى الوجود ، فكان إجراء الكلام على ظاهره ، والاعراض عن هذا الاضمار أولى

فان قيل : نفى الماهية كيف يعقل ؟ فانك إذا قلت السواد ليس بسواد . كان ذلك حكما بأن السواد ليس بسواد . وهو غير معقول ، أما إذا قلت السواد ليس بموجود ، فهذا معقول منتظم مستقيم .

قلنا: القول بنفى الماهية أمر لابد منه ، فانك إذا قلت : السواد ليس بموجود . فقد نفيت

الوجود ، والوجود من حيث هو وجود ماهية ، فاذا نفيته فقد نفيت هذه المـاهية المسماة بالوجود فاذا عقل نفى هذه المـاهية من حيث هى هى ، فلم لا يعقل نفى تلك المـاهية أيضا ، فاذا عقل ذلك صح اجراء قولنا: لا إله إلا الله على ظاهره ، من غير حاجة إلى الاضمار

فان قلت : انا إذا قلنا : السواد ليس بموجود . فما نفيت المـاهية وما نفيت الوجود ، ولـكن نفيت موصوفية المـاهية بالوجود

قلت : فموصوفية المـاهية بالوجود ، هل هى أمر منفصل عن المـاهية وعن الوجود أم لا ، فان كانت منفصلة عنهما ،كان نفيها نفيا لتلك المـاهية ، فالمـاهية من حيث هى هى أمكن نفيها ، وحينئذ يعود التقريب المذكور ، وإن لم تـكن تلك الموصوفية أمراً منفصلا عنها استحال توجيه النفى اليها إلا بتوجيه النفى ، إما إلى المـاهية وإما الى الوجود ، وحينئذ يعود التقريب المذكور ، فثبت أن قولنا: لا إله إلا هو حق وصدق من غير حاجة إلى الاضمار البتة

﴿البحث الثانى﴾ فيما يتعلق بهذه الـكلمة أن تصور النفى متأخر عن تصور الاثبات ، فانك ما لم تتصور الوجود أولا ، استحال أن تتصور العدم ، فانك لا تتصور من العدم الا ارتفاع الوجود ، فتصور الوجود غنى عن تصور العدم ، وتصور العدم مسبوق بتصور الوجود ، فاذا كان الامر كذلك فما السبب فى قلب هذه القضية فى هذه الـكلمة حتى قدمنا النفى وأخرنا الاثبات

والجواب: أن الامر فى العقل على ماذكرت ، الا أن تقديم النفى على الاثبات كان لغرض اثبات التوحيد ونفى الشركاء والانداد

﴿البحث الثالث﴾ فى كلمة «هو» اعلم أن المباحث اللفظية المتعلقة بهو قد تقدمت فى (بسم الله الرحمن الرحيم) أما الأسرار المعنوية فنقول . اعلم أن الألفاظ على نوعين : مظهرة ومضمرة : أما المظهرة فهى الألفاظ الدالة على المـاهيات المخصوصة من حيث هى هى ، كالسواد ، والبياض ، والحجر ، والانسان ، وأما المضمرات فهى الألفاظ الدالة على شىء ما ، هو المتـكلم ، والمخاطب ، والغائب . من غير دلالة على ماهية ذلك المعين ، وهى ثلاثة : أنا ، وأنت ، وهو ، وأعرفها أنا ، ثم أنت ، ثم هو ، والدليل على صحة هذا الترتيب أن تصورى لنفسى من حيث انى أنا مما لا يتطرق اليه الاشتباه . فانه من المستحيل أن أصير مشتبها بغيرى ، أو يشتبه بى غيرى ، بخلاف أنت ، فانك قد تشتبه بغيرك ، وغيرك يشتبه بك فى عقلى وظنى ، وأيضا فأنت أعرف من هو ، فالحاصل أن أشد المضمرات عرفانا «أنا» وأشدها بعـدا عن العرفان «هو» وأما «أنت» فكالمتوسط بينهما ، والتأمل التام يكشف عن صدق هـذه القضية ، ومما يدل على أن أعرف الضمائر قولى «أنا» أن

المتكلم حصل له عند الانفراد لفظ يستوى فيه المذكر والمؤنث من غير فصل ، لأن الفصل إنما يحتاج اليه عند الخوف من الالتباس ، وههنا لا يمكن الالتباس ، فلا حاجة إلى الفصل ، وأما عند التثنية والجمع فاللفظ واحد ، أما فى المتصل فكقولك : شربنا . وأما المنفصل فقولك : نحن ، وانما كان كذلك للأمن من اللبس ، وأما المخاطب فانه فصل بين لفظ مؤنثه ومذكره ، ويثنى ويجمع ، لأنه قد يكون بحضرة المتكلم مؤنث ومذكر وهو مقبل عليهما ، فيخاطب أحدهما فلا يعرف حتى يبينه بعلامة : وتثنية المخاطب وجمعه إنما حسن لهذه العلة ، وأما ان الحاضر أعرف من الغائب فهذا أمر كالضرورى ، إذا عرفت هذا فنقول : ظهر أن عرفان كل شىء بذاته أتم من عرفانه بغيره سواء كان حاضرا أو غائبا ؛ فالعرفان التام بالله ليس إلا لله : لأنه هو الذى يقول لنفسه «أنا» ولفظ «أنا» أعرف الأقسام الثلاثة ، فلما لم يكن لأحد أن يشير إلى تلك الحقيقة بالضمير الذى هو أعرف الضمائر وهو قول «أنا» الا له سبحانه علمنا أن العرفان التام به سبحانه وتعالى ليس الا له

بقى أن هناك قوما يجوزون الاتحاد فيقولون : الأرواح البشرية إذا استنارت بأنوار معرفة تلك الحقيقة اتحد العاقل بالمعقول ، وعند الاتحاد يصح لذلك العارف أن يقول : أنا الله . إلا أن القول بالاتحاد غير معقول ، لأن حال الاتحاد إن فنيا أو أحدهما ، فذاك ليس باتحاد ، وان بقيا فهما اثنان لا واحد ، ولما انسد هذا الطريق الذى هو أكمل الطرق فى الاشارة ، بقى الطريقان الآخران ، وهو «أنت» و«هو» أما «أنت» فهو للحاضرين فى مقامات المكاشفات والمشاهدات لمن فنى عن جميع الحظوظ البشرية على ما أخبر الله تعالى عن يونس عليه السلام أنه بعد أن فنى عن ظلمات عالم الحدوث وعن آثار الحدوث ، وصل إلى مقام الشهود ، فقال (فنادى فى الظلمات أن لا إله الا أنت) وهذا ينبهك على أنه لا سبيل إلى الوصول إلى مقام المشاهدة والمخاطبة إلا بالغيبة عن كل ماسواه ، وقال محمد صلى الله عليه وسلم «لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك» وأما «هو» فللغائبين . ثم ههنا بحث وهو : أن «هو» فى حقه أشرف الاسماء . ويدل عليه وجوه : أحدها : أن الاسم اما كلى أو جزئى وأعنى بالكلى أن يكون مفهومه بحيث لا يمنع تصوره من وقوع الشركة . وأعنى بالجزئى أن يكون نفس تصوره مانعا من الشركة ، وهو اللفظ الدال عليه من حيث انه ذلك المعين ، فان كان الاول فالمشار اليه بذلك الاسم ليس هو الحق سبحانه ، لأنه لما كان المفهوم من ذلك الاسم أمراً لا يمنع الشركة ، وذاته المعينة سبحانه وتعالى مانعة من الشركة . وجب القطع بأن المشار اليه بذلك الاسم ليس هو الحق سبحانه ، فاذن جميع الاسماء المشتقة : كالرحمن ، والرحيم ، والحكيم ، والعليم ، والقادر . لا يتناول ذاته المخصوصة . ولا يدل عليها بوجه البتة ، وان كان الثانى فهو المسمى باسم

العلم ، والعلم قائم مقام الاشارة ، فلا فرق بين قولك : يازيد . وبين قولك : يا أنت . وياهو . وإذا كان العلم قائما مقام الاشارة ، فالعلم فرع ، واسم الاشارة أصل ، والأصل أشرف من الفرع ، فقولنا : يا أنت ، ياهو أشرف من سائر الاسماء بالكلية . الا أن الفرق أن «أنت» لفظ يتناول الحاضر ، وهو يتناول الغائب وفيه سر آخر ، وهو أن «هو» إنما يصح التعبير عنه إذا حصل فى العقل صورة ذلك الشيء ، وقولك «هو» يتناول تلك الصورة وهى حاضرة ، فقد عاد القول إلى أن «هو» أيضاً لا يتناول الا الحاضر . وثانيها : أنا قد دللنا على أن حقيقة الحق منزهة عن جميع أنحاء التراكيب ، والفرد المطلق لا يمكن نعته ، لأن النعت يقتضى المغايرة بين الموصوف والصفة وعند حصول الغيرية لاتبقى الفردانية ، وأيضاً لا يمكن الاخبار عنه لأن الاخبار يقتضى مخبرا عنه ومخبرا به وذلك ينافى الفردانية ، فثبت أن جميع الأسماء المشتقة قاصرة عن الوصول الى كنه حقيقة الحق ، وأما لفظ «هو» فانه يصل إلى كنه تلك الحقيقة المفردة المبرأة عن جميع جهات الكثرة فهذه اللفظة لوصولها إلى كنه الحقيقه . وجب أن تكون أشرف من سائر الألفاظ التى يمتنع وصولها إلى كنه تلك الحقيقة . وثالثها : أن الألفاظ المشتقة . دالة على حصول صفة للذات ، ثم ماهيات صفة الحق أيضا غير معلومة إلا بآثارها الظاهرة فى عالم الحدوث ، فلا يعرف من علمه إلا أنه الأمر الذى باعتباره صح منه الاحكام والاتقان ، ومن قدرته إلا أنها الأمر الذى باعتباره صح منه صدور الفعل والترك . فاذن هذه الصفات لايمكننا تعقلها الا عند الالتفات إلى الأحوال المختلفة فى عالم الحدوث ، فالالفاظ المشتقة لا تشير الى الحق سبحانه وحده ، بل تشير اليه والى عالم الحدوث معا ، والناظر إلى شيئين لا يكون مستكملا فى كل واحد منهما ، بل يكون ناقصا قاصراً ، فاذن جميع الأسماء المشتقة لا تفيد كمال الاستغراق فى مقام معرفة الحق ، بل كانها تصير حجابا بين العبد وبين الاستغراق فى معرفة الرب ، أما «هو» فانه لفظ يدل عليه من حيث هو هو ، لا من حيث عرضت له اضافة أو نسبة ، بالقياس إلى عالم الحدوث ، فكان لفظ «هو» يوصلك الى الحق ويقطعك عما سواه ، وما عداه من الأسماء فانه لا يقطعك عما سواه ، فكان لفظ «هو» أشرف . ورابعها : أن البراهين السالفة قد دلت على أن منبع الجلال والعزة ، هو الذات . وأن ذاته ما كملت بالصفات ، بل ذاته لكمالها استلزمت صفات الكمال ، ولفظ «هو» يوصلك إلى ينبوع الرحمة والعزة والعلو ، وهو الذات وسائر الألفاظ لا توقفك إلا فى مقامات النعوت والصفات ، فكان لفظ «هو» أشرف ، فهذا ماخطر بالبال فى الكشف عن أسرار لفظ «هو» واليه الرغبة سبحانه فى أن ينور بدرة من لمعات أنوارها صدورنا وأسرارنا ، ويروح بها عقولنا وأرواحنا : حتى نتخلص من ضيق

إِنَّ فِى خَلْقِ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِى تَجْرِى فِى الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ «١٦٤»

عالم الحدوث الى فسحة معارج القدم ، ونرقى من حضيض ظلمه البشرية إلى سموات الأنوار وما ذلك عليه بعزيز

﴿المسألة التاسعة﴾ قال النحويون فى قوله تعالى (لا إله إلا هو) ارتفع «هو» لأنه بدل من موضع «لا» مع الاسم ، ولنتكلم فى قوله : ما جاءنى رجل إلا زيد . فقوله : إلا زيد ، مرفوع على البدلية ، لأن البدلية هى الاعراض عن الاول ، والاخذ بالثانى ، فكأنك قلت : ما جاءنى إلا زيد . وهذا معقول لأنه يفيد نفى المجىء عن الكل ، إلا عن زيد ، أما قوله : جاءنى إلا زيداً ، فههنا البدلية غير ممكنة ، لأنه يصير فى التقدير : جاءنى خلق إلا زيداً ، وذلك يقتضى أنه جاء كل أحد إلا زيداً وذلك محال ، فظهر الفرق والله أعلم

أما ﴿الرحمن الرحيم﴾ فقد تقدم القول فى تفسيرهما ، وبينا أن الرحمة فى حقه سبحانه هى النعمة ، وفاعلها هو الراحم ، فاذا أردنا إفادة الكثرة ، قلنا «رحيم» وإذا أردنا المبالغة التامة ، التى ليست الا له سبحانه ، قلنا «الرحمن»

واعلم أنه سبحانه إنما خص هذا الموضع بذكر هاتين الصفتين . لأن ذكر الالهية والفردانية يفيد القهر والعلو ، فعقبهما بذكر هذه المبالغة فى الرحمة ترويحا للقلوب عن هيبة الالهية ، وعزة الفردانية ، وإشعارا بأن رحمته سبقت غضبه ، وأنه ما خلق الخلق إلا للرحمة والاحسان

قوله تعالى ﴿إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون﴾

اعلم أنه سبحانه وتعالى لما حكم بالفردانية والوحدانية ، ذكر ثمانية أنواع من الدلائل التى يمكن

أن يستدل بها على وجوده سبحانه أولا ، وعلى توحيده وبراءته عن الأضداد والانداد ثانيا ، وقبل الخوض فى شرح تلك الدلائل لا بد من بيان مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ وهى أن الناس اختلفوا فى أن الخلق هل هو المخلوق أو غيره ؟ فقال عالم من الناس : الخلق هو المخلوق . واحتجوا عليه بالآية والمعقول . أما الآية فهى هذه الآية ، وذلك لأنه تعالى قال (إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار) الى قوله (لآيات لقوم يعقلون) ومعلوم أن الآيات ليست إلا فى المخلوق ، لأن المخلوق هو الذى يدل على الصانع ، فدلت هذه الآية على أن الخلق هو المخلوق ، وأما المعقول . فقد احتجوا عليه بأمور : أحدها : أن الخلق عبارة عن إخراج الشىء من العدم الى الوجود ، فهذا الاخراج لو كان أمراً مغايرا للقدرة والأثر فهو اما أن يكون قديما أو حادثا ، فان كان قديما فقد حصل فى الأزل مسمى الاخراج من العدم الى الوجود ، والاخراج من العدم الى الوجود مسبوق بالعدم ، والأزل هو نفى المسبوقية ، فلو حصل الاخراج فى الأزل لزم اجتماع النقيضين وهو محال ، وان كان محدثا فلا بد له أيضاً من مخرج يخرجه من العدم الى الوجود ، فلا بد له من إخراج آخر ، والكلام فيه كما فى الأول ويلزم التسلسل . وثانيها : أنه تعالى فى الأزل لم يكن مخرجا للأشياء من عدمها الى وجودها ، ثم فى الأزل هل أحدث أمراً أو لم يحدث ؟ فان أحدث أمرا فذلك الأمر الحادث هو المخلوق ، وان لم يحدث أمراً فالله تعالى قط لم يخلق شيئاً . وثالثها : أن المؤثرية نسبة بين ذات المؤثر وذات الأثر ، والنسبة بين الأمرين يستحيل تقررها بدون المنتسب ، فهذه المؤثرية ان كانت حادثة لزم التسلسل ، وإن كانت قديمة كانت من لوازم ذات الله تعالى ، وحصول الأثر اما فى الحال أو فى الاستقبال من لوازم هذه الصفة القديمة العظيمة ، ولازم اللازم لازم ، فيلزم أن يكون الأثر من لوازم ذات الله تعالى ، فلا يكون الله تعالى قادراً مختاراً ، بل ملجأ مضطراً إلى ذلك التأثير ، فيكون علة موجبة، وذلك كفر

واحتج القائلون بأن الخلق غير المخلوق بوجوه : أولها : أن قالوا : لا نزاع فى أن الله تعالى موصوف بأنه خالق قبل أن يخلق الأشياء ، والخالق هو الموصوف بالخلق ، فلو كان الخلق هو المخلوق لزم كونه تعالى موصوفا بالمخلوقات التى منها الشياطين والأبالسة والقاذورات ، وذلك لا يقوله عاقل : وثانيها : أنا إذا رأينا حادثاً حدث بعد أن لم يكن قلنا : لم وجد هذا الشىء بعد أن لم يكن ، فاذا قيل لنا ان الله تعالى خلقه وأوجده ، قبلنا ذلك وقلنا : انه حق وصواب ، ولو قيل : انه إنما وجد بنفسه لقلنا انه خطأ وكفر ومتناقض ، فلما صح تعليل حدوثه بعد ما لم يكن بأن

الله تعالى خلقه ولم يصح تعليل حدوثه بحدوثه بنفسه ، علمنا أن خلق الله تعالى إياه مغاير لوجوده فى نفسه ، فالخلق غير المخلوق : وثالثها : أنا نعرف أفعال العباد ، ونعرف الله تعالى وقدرته ، مع أنا لانعرف أن المؤثر فى أفعال العباد أهو قدرة الله أم هو قدرة العبد والمعلوم غير ماهو معلوم فمؤثرية قدرة القادر فى وقوع المقدور مغايرة لنفس تلك القدرة ، ولنفس ذلك المقدور ، ثم ان هذه المغايرة يستحيل أن تكون سلبية لأنه نقيض المؤثرية التى هى عدمية فهذه المؤثرية صفة ثبوتية زائدة على ذات المؤثر وذات الأثر وهو المطلوب . ورابعها : أن النحاة قالوا : إذا قلنا خلق الله العالم فالعالم ليس هو المصدر بل هو المفعول به ، وذلك يدل على أن خلق العالم غير العالم . وخامسها : أنه يصح أن يقال : خلق السواد ، وخلق البياض ، وخلق الجوهر ، وخلق العرض ، فمفهوم الخلق أمر واحد فى الكل مغاير لهذه الماهيات المختلفة ، بدليل أنه يصح تقسيم الخالقية إلى خالقية الجوهر ، وخالقية العرض ، ومورد التقسيم مشترك بين الأقسام ، فثبت أن الخلق غير المخلوق فهذا جملة ما فى هذه المسألة

﴿المسألة الثانية﴾ قال أبو مسلم رحمه الله : أصل الخلق فى كلام العرب : التقدير . وصار ذلك اسما لأفعال الله تعالى لما كان جميعها صوابا : قال تعالى (وخلق كل شىء فقدره تقديرا) ويقول الناس فى كل أمر محكم : هو معمول على تقدير

﴿المسألة الثالثة﴾ دلت هذه الآية على أنه لا بد من الاستدلال على وجود الصانع بالدلائل العقلية ، وأن التقليد ليس طريقاً البتة الى تحصيل هذا الغرض

﴿المسألة الرابعة﴾ ذكر ابن جرير فى سبب نزول هذه الآية : عن عطاء أنه عليه السلام عند قدومه المدينة نزل عليه (وإلهكم إله واحد) فقال كفار قريش بمكة : كيف يسع الناس إله واحد ؟ فأنزل الله تعالى (إن فى خلق السموات والأرض) وعن سعيد بن مسروق قال: سألت قريش اليهود فقالوا : حدثونا عما جاءكم به موسى من الآيات ، فحدثوهم بالعصا وباليد البيضاء ، وسألوا النصارى عن ذلك فحدثوهم بابراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى ، فقالت قريش عند ذلك للنبى عليه السلام ادع الله أن يجعل لنا الصفا ذهبا فنزداد يقينا وقوة على عدونا ، فسأل ربه ذلك ، فأوحى الله تعالى اليه أن يعطيهم ولكن ان كذبوا بعد ذلك عذبتهم عذابا لا أعذبه أحدا من العالمين ، فقال عليه السلام :ذرنى وقومى أدعوهم يوما فيوما ، فأنزل الله تعالى هذه الآية مبيناً لهم أنهم ان كانوا يريدون أن أجعل لهم الصفا ذهبا ليزدادوا يقينا ، فخلق السموات والأرض وسائر ماذكر أعظم

واعلم أن الكلام فى هذه الأنواع الثمانية من الدلائل على أقسام :

﴿فالقسم الأول﴾ فى تفصيل القول فى كل واحد منها . فالنوع الأول من الدلائل : الاستدلال بأحوال السموات وقد ذكرنا طرفا من ذلك فى تفسير قوله تعالى (الذى جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء) ولنذكر ههنا نمطا آخر من الكلام :

روى أن عمر بن الحسام كان يقرأ كتاب المجسطى على عمر الأبهرى ، فقال بعض الفقهاء يوما ما الذى تقرؤنه فقال : أفسر آية من القرآن ، وهى قوله تعالى (أفلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها) فأنا أفسر كيفية بنيانها ، ولقد صدق الأبهرى فيما قال ، فان كل من كان أكثر توغلا فى بحار مخلوقات الله تعالى ، كان أكثر علما بجلال الله تعالى وعظمته ، فنقول :

الكلام فى أحوال السموات على الوجه المختصر الذى يليق بهذا الموضع مرتب فى فصول :

الفصـــل الأول

فى ترتيب الأفلاك

قالوا : أقربها الينا كرة القمر ، وفوقها كرة عطارد ، ثم كرة الزهرة ، ثم كرة الشمس ، ثم كرة المريخ ، ثم كرة المشترى ، ثم كرة زحل ، ثم كرة الثوابت ، ثم الفلك الأعظم

واعلم أن فى هذا الموضوع أبحاثاً :

﴿البحث الأول﴾ ذكروا فى طريق معرفة هذا الترتيب ثلاثة أوجه : الأول : السير . وذلك أن الكوكب الأسفل إذا مر بين أبصارنا وبين الكوكب الأعلى فانهما يبصران ككوكب واحد ، ويتميز الساتر عن المستور بلونه الغالب ، كصفرة عطارد ، وبياض الزهرة وحمرة المريخ ، ودرية المشترى ، وكمودة زحل ، ثم ان القدماء وجدوا القمر يكسف الكواكب الستة ، وكثيراً من الثوابت التى فى طريقه فى ممر البروج ، وكوكب عطارد يكسف الزهرة ، والزهرة تكسف المريخ وعلى هذا الترتيب فهذا الطريق يدل على كون القمر تحت الشمس لانكسافها به ، لكن لا يدل على كون الشمس فوق سائر الكواكب أو تحتها ، لأن الشمس لا تنكسف بشىء منها ، لاضمحلال أضوائها فى ضوء الشمس ، فسقط هذا الطريق بالنسبة إلى الشمس . الثانى : اختلاف المنظر فانه محسوس للقمر وعطارد والزهرة ، وغير محسوس للمريخ والمشترى وزحل ، وأما فى حق الشمس فقليل جداً ، فوجب أن تكون الشمس متوسطة بين القسمين ، وهذا الطريق بين جداً لمن اعتبر اختلاف منظر الكواكب ، وشاهده على الوجه الذى حكيناه ، فأما من لم يمارسه ، فانه

يكون مقلداً فيه ، لاسيما وأن أبا الريحان وهو أستاذ هذه الصناعة ذكر فى تلخيصه لفصول الفرغانى أن اختلاف المنظر لايحس به إلا فى القمر . الثالث : قال بطليموس : ان زحل والمشترى والمريخ تبعد عن الشمس فى جميع الأبعاد ، وأما عطارد والزهرة فانهما لا يبعدان عن الشمس بعد التسديس فضلا عن سائر الأبعاد ، فوجب كون الشمس متوسطة بين القسمين . وهذا الدليل ضعيف ، فانه منقوض بالقمر ، فانه يبعد عن الشمس كل الابعاد ، مع أنه تحت الكل .

﴿البحث الثانى﴾ فى أعداد الأفلاك . قالوا انها تسعة فقط . والحق أن الرصد لما دل على هذه التسعة أثبتناها ، فأما ماعداها ، فلما لم يدل الرصد عليه ، لاجرم ماجزمنا بثبوتها ولا بانتفائها ، وذكر ابن سينا فى الشفاء : أنه لم يتبين لى إلى الآن أن كرة الثوابت كرة واحدة ، أو كرات منطبق بعضها على بعض ، وأقول : هذا الاحتمال واقع ، لأن الذى يمكن أن يستدل به على وحدة كرة الثوابت ليس إلا أن يقال : ان حركاتها متساوية . وإذا كان كذلك وجب كونها مركوزة فى كرة واحدة ، والمقدمتان ضعيفتان

أما المقدمة الأولى : فلأن حركاتها وإن كانت فى حواسنا متشابهة ، لكنها فى الحقيقة لعلها ليست كذلك ، لأنا لو قدرنا أن الواحد منها يتم الدور فى ستة وثلاثين ألف سنة ، والآخر يتم هذا الدور فى مثل هذا الزمان لكن ينقصان عاشرة، إذا وزعنا تلك العاشرة على أيام ستة وثلاثين ألف سنة ، لاشك أن حصة كل يوم ، بل كل سنة ، بل كل ألف سنة مما لايصير محسوساً، وإذا كان كذلك سقط القطع بتشابه حركات الثوابت

وأما المقدمة الثانية : وهى أنها لما تشابهت فى حركاتها ، وجب كونها مركوزة فى كرة واحدة وهى أيضاً ليست يقينية ، فان الأشياء المختلفة لايستبعد اشتراكها فى لازم واحد ، بل أقول هذا الاحتمال الذى ذكره ابن سينا فى كرة الثوابت قائم فى جميع الكرات ، لأن الطريق إلى وحدة كل كرة ليس إلا ماذكرناه وزيفناه ، فاذن لايمكن الجزم بوحدة الكرة المتحركة بالحركة اليومية فلعلها كرات كثيرة مختلفة فى مقادير حركاتها بمقدار قليل جداً لا تفى بضبط ذلك التفاوت أعمارنا . وكذلك القول فى جميع الممثلات والحوامل

ومن الناس من أثبت كرة فوق كرة الثوابت ، وتحت الفلك الأعظم ، واحتجوا من وجوه الأول : أن الراصدين للميل الأعظم وجدوه مختلف المقدار ، وكل من كان رصده أقدم كان وجدان الميل الأعظم أعظم . فان بطليموس وجده (كج نا) ثم وجد فى زمان المأمون (كج له)

ثم وجد بعد المأمون وقد تناقص بدقيقة ، وذلك يقتضى أن من شأن القطبين أن يقل ميلهما تارة ويكثر أخرى ، وهذا إنما يمكن إذا كان بين كرة الكل ، وكرة الثوابت كرة أخرى يدور قطباها حول قطبي كرة الكل ، ويكون كرة الثوابت يدور أيضاً قطباها حول قطبي تلك الكرة فيعرض لقطبها تارة أن يصير إلى جانب الشمال منخفضاً ، وتارة إلى جانب الجنوب مرتفعاً فيلزم من ذلك أن ينطبق معدل النهار على منطقة البروج ، وأن ينفصل عنه تارة أخرى إلى الجنوب . وثانيها : أن أصحاب الأرصاد اضطربوا اضطراباً شديداً فى مقدار مسير الشمس على ماهو مشروح فى المطولات ، حتى أن بطليموس حكى عن ابرخس أنه كان شاكا فى أن هذا السير يكون فى أزمنة متساوية أو مختلفة

ثم ان الناس ذكرو فى سبب اختلافه قولين : أحدهما : قول من يجعل أوج الشمس متحركا فانه زعم أن الاختلاف الذى يلحق حركة الشمس من هذه الجهة يختلف عند نقطتى الاعتدالين لاختلاف بعدهما من الأوج ، فيختلف زمان سير الشمس من أجله . وثانيهما : قول أهل الهند والصين وبابل ، وأكثر قدماء علماء الروم ومصر والشام : ان السبب فيه انتقال فلك البروج ، وارتفاع قطبيه وانحطاطه ، وحكى ابرخس أنه كان يعتقد هذا الرأى ، وذكر باربا الاسكندرانى أن أصحاب الطلسمات كانوا يعتقدون ذلك أيضاً ، وأن قطب فلك البروج يتقدم عن موضعه ويتأخر ثمان درجات ، وقالوا : ان ابتداء الحركه من (كب) درجة من الحوت إلى أول الحمل . وثالثها : أن بطليموس رصد الثوابت فوجدها تقطع فى كل مائة سنة درجة واحدة والمتأخرون رصدوها فوجدوها تقطع فى كل مائة سنة درجة ونصفا ، وهذا تفاوت عظيم يبعد حمله على التفاوت فى الآلات التى تتخذها المهرة فى الصناعة على سبيل الاستقصاء . فلا بد من حمله على ازدياد الميل ونقصانه . وذلك يوجب القول بثبوت الفلك الذى ذكرناه

﴿البحث الثالث﴾ احتجوا على أن الكواكب الثابتة مركوزة فى فلك فوق أفلاك هذه الكواكب السبعة . فقالوا شاهدنا لهذه الأفلاك السبعة حركات أسرع من حركات هذه الثوابت . وثبت أن الكواكب لا تتحرك إلا بحركة الفلك ، وهذا يقتضى كون هذه الثوابت مركوزة فى كرة سوى هذه السبعة ، ولا يجوز أن تكون مركوزة فى الفلك الأعظم لأنه سريع الحركة ، يدور فى كل يوم وليلة دورة واحدة بالتقريب ، ثم قالوا انها مركوزة فى كرة فوق كرات هذه السبعة ، لان هذه الكواكب السبعة قد تكسف تلك الثوابت . والكاسف تحت المكسوف ، فكرات هذه السبعة وجب أن تكون دون كرات الثوابت .

وهذا الطريق أيضاً ضعيف من وجوه : أحدها : أنا لا نسلم أن الكوكب لا يتحرك إلا بحركة فلكية ، وهم إنما بنوا على امتناع الخرق على الافلاك ، ونحن قد بينا ضعف دلائلهم على ذلك . وثانيها : سلمنا أنه لابد لهذه الثوابت من كرات أخرى إلا أن مذهبكم أن كل كرة من هذه الكرات السبعة تنقسم إلى أقسام كثيرة ، ومجموعها هو الفلك الممثل وأن هذه الافلاك الممثلة بطيئة الحركة على وفق حركة كرة الثوابت ، فلم لا يجوز أن يقال: هذه الثوابت مركوزة فى هذه الممثلات البطيئة الحركة :فأما السيارات فانها مركوزة فى الحوامل التى هى أفلاك خارجة المركز ، وعلى هذا التقدير لا حاجة إلى إثبات كرة الثوابت . وثالثها : هب أنه لابد من كرة أخرى فلم لا يجوز أن يكون هناك كرتان إحداهما فوق كرة زحل ، والأخرى دون كرة القمر . وذلك لأن هذه السيارات لا تمر إلا بالثوابت الواقعة فى ممر تلك السيارات ، فأما الثوابت المقاربة للقطبين ، فان السيارات لا تمر بشىء منها ولا تكسفها ، فالثوابت التى تنكسف بهذه السيارات هب أنا حكمنا بكونها مركوزة فى كرة فوق كرة زحل ، أما التى لا تنكسف بهذه السيارات فكيف نعلم أنها ليست دون السيارات فثبت أن الذى قالوه : غير برهانى بل احتمالى

﴿البحث الرابع﴾ زعموا أن الفلك الأعظم حركته أسرع الحركات فانه يتحرك فى اليوم والليلة قريبا من دورة تامة ، وأنه يتحرك من المشرق إلى المغرب

وأما الفلك الثامن الذى تحته فانه فى نهاية البطء حتى انه يتحرك فى كل مائة سنة درجة عند بطليموس ، وعند المتأخرين فى كل سنة وستين سنة درجة ، وأنه يتحرك من المغرب إلى المشرق على عكس الحركة الأولى ، واحتجوا عليه بأنا لما رصدنا هذه الثوابت وجدنا لها حركة على خلاف الحركة اليومية

واعلم أن هذا أيضاً ضعيف . فلم لا يجوز أن يقال : ان الفلك الأعظم يتحرك من المشرق إلى المغرب كل يوم وليلة دورة تامة . والفلك الثامن أيضا يتحرك من المشرق إلى المغرب كل يوم وليلة دورة إلا بمقدار نحو عشر ثانية ، فلا جرم نرى حركة الكوكب فى الحس مختلفة عن الحركة الأولى بذلك القدر القليل فى خلاف جهة الحركة الأولى ، فاذا اجتمعت تلك المقادير أحس كأن الكوكب الثابت يرجع بحركة بطيئة إلى خلاف جهة الحركة اليومية ، فهذا الاحتمال واقع ، وهم ما أقاموا الدلالة على إبطاله ، ثم الذى يدل على أنه هو الحق وجهان : الأول : وهو برهانى . أن حركة الفلك الثامن لو كانت إلى خلاف حركة الفلك الأعظم ، لكان حينما يتحرك بحركة الفلك الأعظم إلى جهة اما أن يتحرك بحركة نفسه إلى خلاف تلك

الجهة ، أو لا يتحرك فى ذلك الوقت بمقتضى حركة نفسه ، فان كان الأول لزم كون الشىء الواحد دفعة واحدة متحركا إلى جهتين والحركة إلى جهتين تقتضى الحصول فى الجهتين دفعة وذلك محال ، وإن كان القسم الثانى لزم انقطاع الحركات الفلكية ، وهم لايرضون بذلك : الثانى : أن نهاية الحركة حاصلة للفلك الأعظم ، ونهاية السكون حاصلة للأرض ، والأقرب إلى العقول أن يقال : كل ماكان أقرب من الفلك الأعظم كان أسرع حركة ، وكل ماكان أبعد كان أبطأ حركة ، ففلك الثوابت أقرب الأفلاك اليه ، فلا جرم لاتفاوت بين الحركتين إلا بقدر قليل ، وهو الذى يحصل من اجتماع مقادير التفاوت فى كل مائة سنة درجة واحدة ، ويليه فلك زحل فانه أبطأ من فلك الثوابت فلا جرم كان تخلفه عن الفلك الأعظم أكثر حتى ان مقادير التفاوت إذا اجتمعت بلغت فى كل ثلاثين سنة إلى تمام الدور ، وعلى هذا القول كل ماكان أبعد عن الفلك الأعظم كان أبطأ حركة ، فكان تفاوته أكثر حتى يبلغ إلى فلك القمر الذى هو أبطأ الأفلاك حركة ، فهو فى كل يوم يتخلف عن الفلك الأعظم ثلاث عشرة درجة ، فلا جرم يتمم دوره فى كل شهر ، ولا يزال كذلك حتى ينتهى إلى الأرض التى هى أبعد الأشياء عن الفلك ، فلاجرم كانت فى نهاية السكون ، فثبت أن كلامهم فى هذه الأصول مختل ضعيف والعقل لا سبيل له إلى الوصول اليها

الفصل الثانى

فى معرفة الأفلاك

القوم وضعوا لأنفسهم مقدمتين ظنيتين : احداهما : أن حركات الأجرام السماوية متساوية متصلة ، وأنها لا تبطىء مرة وتسرع أخرى ، وليس لها رجوع عن متوجهاتها . والثانية : أن الكواكب لا تتحرك بذاتها بل بتحرك الفلك ، ثم انهم بنوا على هاتين المقدمتين مقدمة أخرى فقالوا : الفلك الذى يحمل الكواكب اما أن يكون مركزه مركز الأرض أو لايكون ، فان كان مركزه مركز الأرض ، فاما أن يكون الكوكب مركوزاً فى ثخنه أو مركوزا فى جرم مركوز فى ثخن ذلك الفلك ، فان كان الأول استحال أن يختلف قرب الكوكب وبعده من الأرض ، وأن يختلف قطعه للقسى من ذلك الفلك والأعراض الاختلاف فى حركة الفلك ، أو فى حركة الكوكب ، وقد فرضنا أنهما لا يوجدان البتة ، فبقى القسمان الآخران : أحدهما : أن يكون الكوكب

مركوزا فى جرم كرى مستدير الحركة ، مغروز فى ثخن الفلك المحيط بالأرض ، وذلك الجرم نسميه بالفلك المستدير ، فحينئذ يعرض بسبب حركته اختلاف حال الكوكب بالنسبة إلى الارض تارة بالقرب والبعد وتارة بالرجوع والاستقامة ، وتارة بالصغر والكبر فى المنظر واما أن يكون الفلك المحيط بالارض ليس مركزه موافقا لمركز الأرض ، فهو الفلك الخارج المركز ، ويلزم أن يكون الحامل فى أحد نصفى فلك البروج من ذلك الفلك أعظم من النصف ، وفى نصفه الآخر أقل من النصف ، فلا جرم يحصل بسببه : القرب والبعد من الارض ، وأن يقطع أحد نصفى فلك البروج فى زمان أكثر من قطعه النصف الآخر ، فظهر أن اختلاف أحوال الكواكب فى صغرها وكبرها ، وسرعتها وبطئها ، وقربها وبعدها ، من الأرض لا يمكن حصوله إلا بأحد هذين الشيئين ، أعنى فلك التدوير ، والفلك الخارج المركز

إذا عرفت هذا فلنرجع إلى تفصيل قولهم فى الافلاك . فقالوا : هذه الافلاك التسعة ، منها ما هو كرة واحدة ، وهو الفلك الأعظم ، وفلك الثوابت . ومنها ما ينقسم إلى كرتين ، وهو فلك الشمس . وذلك أنه ينفصل منه فلك آخر مركزه غير مركز العالم ، بحيث يتماس سطحاهما المحدبان على نقطة تسمى الأوج ، وهو البعد الأبعد من الفلك المنفصل ، ويتماس سطحاهما المقعران على نقطة تسمى الحضيض ، وهو البعد الأقرب منه . وهما فى الحقيقة فلك واحد ، منفصل عنه فلك آخر ، الا أنه يقال : فلكان . توسعا ، ويسمى المنفصل عنه : الفلك الممثل . والمنفصل الخارج المركز فلك الأوج . وجرم الشمس مغرق فيه بحيث يماس سطحه سطحيه . ومنها ما ينقسم الى ثلاث أكر ، وهى أفلاك الكواكب العلوية والزهرة ، فان لكل واحد منهما فلكين مثل فلك الشمس ، وفلكا آخر موقعه من خارج المركز مثل موقع جرم الشمس من فلكه . ويسمى : فلك التدوير ، والكوكب مغرق فيه بحيث يماس سطحه . ويسمى الخارج المركز : الفلك الحامل . ومنها ما ينقسم إلى أربع أكر ، وهو فلك عطارد والقمر ، أما عطارد فان له فلكين مثل فلكى الشمس : وينفصل من الثانى فلك آخر انفصال الخارج المركز عن الممثل ، بحيث يقع مركزه خارجا عن المركزين . وبعده عن مركز الخارج المركز مثل نصف بعد ما بين مركزى الخارج المركز ، والممثل. ويسمى المنفصل عنه الفلك المدير . والمنفصل الفلك الحامل ، ومنه فلك التدوير ، وعطارد فيه كما سبق فى الكرات الاربعة ، وأما القمر فان فلكه ينقسم إلى كرتين متوازيتين ، العظمى تسمى الفلك الممثل ، والصغرى الفلك المائل . وينقسم المائل إلى ثلاث أكر كما فى الكواكب الاربعة ، وكل فلك ينفصل عنه فلك آخر على الصورة التى عرفتها فى فلك الشمس ، فانه يبقى من المنفصل عنه كرتان مختلفتا الثخن ، يسميان

متممين لذلك الفلك المنفصل ، وكل واحد من هذه الأفلاك يتحرك على مركزه حركة دائمة متصلة إلى أن يقضى الله أمراكان مفعولا ، والناس إنما وصلوا الى معرفة هذه الكرات بناء على المقدمة التى قررناها ، ولا شك أنها لو صحت لصح القول بهذه الأشياء ، إنما الشأن فيها (١)

الفصـــل الثالث

فى مقادير الحركات

قال الجمهور : ان جميع الأفلاك تتحرك من المغرب الى المشرق سوى الفلك الأعظم ، والمدير لعطارد ، والفلك الممثل ، والمائل ، والمدير للقمر ، فالحركة الشرقيه تسمى : الحركة الى التوالى . والغربية الى خلاف التوالى ، والفلك الأعظم يتحرك حركة سريعة فى كل يوم بليلته دورة واحدة على قطبين يسميان قطبى العالم ، ويحرك جميع الأفلاك والكواكب ، وبهذه الحركة يقع للكواكب الطلوع والغروب ، وتسمى : الحركة الأولى . وفلك الثوابت يتحرك حركة بطيئة فى كل ست وستين سنة عند المتأخرين درجة واحدة ، على قطبين يسميان : قطبى فلك البروج . وهما يدوران حول قطبى العالم بالحركة الأولى ، وتتحرك على وفق هذه الحركة جميع الأفلاك المتحركة ، وبهذه الحركة تنتقل الاوجات عن مواضعها من فلك البروج ، وتسمى : الحركة الثانية . وحركة الأوج ، وهى حركة الثوابت ، والثوابت إنما سميت ثوابت لأسباب : أحدها : كونها بطيئة ، لأنها بازاء السيارة تشبه الساكنة . وثانيها : السيارة تتحرك اليها ، وهى لا تتحرك الى السيارة ، فكأن الثوابت ثابتة لانتظارها . وثالثها : عروضها ثابتة على مقدار واحد لا يتغير . ورابعها : أبعاد ما بينها ثابتة على حال واحد لا تتغير الصورة المتوهمة عليها من الصور الثمانى والأربعين . وخامسها : الازمنة عند أكثر عوام الأمم منوطة بطلوعها وأفولها ، بحيث لا يتفاوت إلا فى القرون والأحقاب

وأما الافلاك الخارجة المركز ، فانها تتحرك فى كل يوم هكذا: زحل (ب ا) المشترى (دنط) المريخ بدلالة الشمس (لا كر) الزهرة (نط ج) عطارد (نط ح) والقمر (يج يج مو) وتسمى حركة المركز ، وحركة الوسط . وهى حركات مراكز أفلاك التداوير ومركز الشمس . والافلاك التداوير تتحرك بهذا المقدار ، زحل (نرح) المشترى (ند ط) المريخ (كرمب) الزهرة (لونط) عطارد (ج وكد) القمر (يج ج ند) وتسمى : الحركة الخاصة ، وحركة الاختلاف وهى

---

(١) هكذا بياض بسائر الأصول التى بأيدينا

حركات مراكز الكواكب

واعلم أن بسبب هذه الحركات المختلفة يعرض لهذه الكواكب أحوال مختلفة . أحدها : أنه يحصل للقمر مثلا أبعاد مختلفة غير مضبوطة بالنسبه إلى هذا العالم ، والانواع المضبوطة منها أربعة. الأول : أن يكون القمر على البعد الاقرب من فلك التدوير : ومركز التدوير على البعد الاقرب من الفلك الخارج المركز ، ويقال له : البعد الاقرب . وهو ثلاث وثلاثون مرة ، مثل نصف قطر الارض بالتقريب . الثانى : أن يكون القمر على البعد الأبعد من فلك التدوير .ومركز فلك التدوير على البعد الاقرب من الفلك الخارج المركز ، وهو البعد الاقرب للابعد ، وهو ثلاث وأربعون مرة مثل نصف قطر الارض . الثالث : أن يكون القمر على البعد الاقرب من فلك التدوير ، ومركز فلك التدوير على البعد الابعد من الفلك الخارج المركز ، وهو البعد الابعد للاقرب ، وهو أربعة وخمسون مرة مثل نصف قطر الارض . الرابع : أن يكون القمر على البعد الابعد من فلك التدوير. ومركز التدوير على البعد الابعد من الفلك الخارج المركز ، وهو البعد الابعد وهو أربعة وستون مرة . مثل نصف قطر الارض ، ثم ان ما بين هذه النقط الاربعة الاحوال مختلفة على ما أتى على شرحها أبو الريحان . وثانيها : أن جميع الكواكب مرتبطة بالشمس ارتباطا ما . فأما العلوية فان بعد مراكزها عن ذرى أفلاك تداويرها أبداً تكون بمقدار بعد مركز الشمس عن مراكز تداويرها وحينئذ تكون محترقة . ومتى كانت فى الحضيض كانت فى مقابلتها .وحينئذ تكون مقابلة للشمس . وذلك يقارن الشمس فى منتصف الاستقامة . ويقابلها فى منتصف الرجوع . وقيل : ان نصف قطر فلك تدوير المريخ أعظم من نصف قطر فلك ممثل الشمس . فيلزم أنه إذا كان مقارنا للشمس يكون بعد مركزه عن مركز الشمس أعظم منه إذا كان مقابلا لها . وأما السفليات فان مراكز أفلاك تداويرها أبدا يكون مقارنا للشمس . فيلزم أن تقارن الشمس الذروة . والحضيض فى منتصفى الاستقامة . والرجوع غاية بعد كل واحد منهما عن الشمس بمقدار نصف قطر فلك تدويرهما . وهو : للزهرة (مه) ولعطارد (كه) بالتقريب وأما القمر فان مركز الشمس أبدا يكون متوسطا بين بعده الابعد . وبين مركز تدويره . ولذلك يقال لبعد مركز تدويره عن البعد الابعد : البعد المضاعف . لأنه ضعف بعد مركز تدويره من الشمس فلزم أنه متى كان مركز تدويره فى البعد الأبعد فاما أن يكون مقابلا للشمس أو مقارنا لها ، ومتى كان فى البعد الأقرب تكون الشمس فى تربيعه ، فلذلك يكون اجتماعه واستقباله فى البعد الأبعد وتربيعه مع الشمس فى الأقرب

الفصل الرابع

فى كيفية الاستدلال بهذه الأحوال على وجود الصانع

وهى من وجوه : أحدها : النظر الى مقادير هذه الأفلاك ، فانها مع اشتراكها فى الطبيعة الفلكية ، اختص كل واحد منها بمقدار خاص ، مع أنه لا يمتنع فى العقل وقوعها على أزيد من ذلك المقدار أو أنقص منه بذرة ، فلما قضى صريح العقل بأن المقادير بأسرها على السوية ، قضى بافتقارها فى مقاديرها الى مخصص مدبر . وثانيها : النظر الى أحيازها ، فان كل فلك مماس بمحدبه فلكا آخر فوقه، وبمقعره فلكا آخر تحته ، ثم ذلك الفلك اما أن يكون متشابه الاجزاء أو ينتهى بالآخرة الى جسم متشابه الاجزاء، وذلك الجسم المتشابه الاجزاء لا بد وأن تكون طبيعة كل واحد من طرفيه مساوية لطبيعة طرفه الآخر ، فكما صح على محدبه أن يلقى جسما وجب أن يصح على مقعره أن يلقى ذلك الجسم ، ومتى كان كذلك صح أن العالى يمكن وقوعه سافلا ، والسافل يمكن وقوعه عاليا ، ومتى كان كذلك كان اختصاص كل واحد منها بحيزه المعين أمراً جائزاً يقضى العقل بافتقاره الى المقتضى . وثالثها : أن كل كوكب حصل فى مقعره اختص به أحد جوانب ذلك الفلك دون سائر الجوانب ثم ان ذلك الموضع المتنى من ذلك الفلك مساو لسائر جوانبه . لأن الفلك عنده جسم متشابه الأجزاء ، فاختصاص ذلك المقعر بذلك الكوكب دون سائر الجوانب يكون أمرا ممكنا جائزا فيقضى العقل بافتقاره الى المخصص ، ورابعها : أن كل كرة فانها تدور على قطبين معينين . وإذا كان الفلك متشابه الاجزاء كان جميع النقط المفترضة عليه متساوية ، وجميع الدوائر المفترضة عليه أيضا متساوية . فاختصاص نقطتين معينتين بالقطبية دون سائر النقط مع استوائها فى الطبيعة . يكون أمراً جائزا ، فيقضى العقل بافتقاره الى المقتضى ، وهكذا القول فى تعين كل دائرة معينة من دوائرها بأن تكون منطقة . وخامسها : أن الأجرام الفلكية مع تشابهها فى الطبيعة الفلكية كل واحد منها مختص بنوع معين من الحركة فى البطء والسرعة . فانظر الى الفلك الاعظم مع نهاية اتساعه وعظمه ثم انه يدور دورة تامة فى اليوم والليلة . والفلك الثامن الذى هو أصغر منه لا يدور الدورة التامة إلا فى ستة وثلاثين سنة على ما هو قول الجمهور . ثم ان الفلك السابع الذى تحته يدور فى ثلاثين سنة . فاختصاص الاعظم بمزيد السرعة ، والاصغر بمزيد البطء مع أنه على خلاف حكم العقل فانه كان ينبغى أن يكون الاوسع أبطأ حركة لعظم مداره ، والاصغر أسرع استدارة لصغر مداره ، ليس إلا لمخصص ، والعقل يقضى بأن كل واحد منها إنما اختص بما هو عليه بتقدير

العزيز العليم . وسادسها : أن الفلك الممثل إذا انفصل عنه الفلك الخارج المركز بقى متممان : أحدهما من الخارج ، والآخر من الداخل ، وأنه جرم متشابه الطبيعة ، ثم اختص أحد جوانبهما بغاية الثخن ، والآخر بغاية الرقة بالنسبة. وإذا كان كذلك وجب أن يكون نسبة ذلك الثخن والرقة إلى طبيعته على السوية ، فاختصاص أحد جانبيه بالرقة والآخر بالثخن ، لا بد وأن يكون بتخصيص المخصص المختار وسابعها : أنها مختلفة فى جهات الحركات ، فبعضها من المشرق إلى المغرب ، وبعضها من المغرب إلى المشرق ، وبعضها شمالية ، وبعضها جنوبية ، مع أن جميع الجهات بالنسبة إليها على السوية ، فلا بد من الافتقار إلى المدبر . وثامنها : أنا نراها الآن متحركة فأما أن يقال انها كانت أزلا متحركة ، أو ما كانت متحركة ، ثم ابتدأت بالحركة ، ومحال أن يقال : انها كانت أزلا متحركة لأن ماهية الحركة تقتضى المسبوقية بالغير ، لأن الحركة انتقال من حالة إلى حالة والأزل ينافى المسبوقية بالغير ، فالجمع بين الحركة والأزلية محال ، وإن قلنا انها ما كانت متحركة أزلا سواء قلنا انها كانت قبل تلك الحركة موجودة أو كانت ساكنة ، أو قلنا : انها كانت قبل تلك الحركة معدومة أصلا ، فالابتداء بالحركة بعد عدم الحركة يقتضى الافتقار إلى مدبر قديم سبحانه وتعالى ليحركها بعد أن كانت معدومة ، أو بعد أن كانت ساكنة ، وهذا المأخذ أحسن المآخذ وأقواها . وتاسعها : أن يقال : ان حركاتها اما أن تكون من لوازم جسمانيتها المعينة ، لكنا نرى جسمانيتها المعينة منفكة عن كل واحد من أجزاء تلك الحركة ، فاذن كل واحد من أجزاء حركته ليس من لوازمه ، فافتقرت الأفلاك فى حركاتها إلى محرك من خارج ، وذلك هو محرك المتحركات ، ومدبر الثوابت والسيارات ، وهو الحق سبحانه وتعالى . وعاشرها : أن هذا الترتيب العجيب فى تركيب هذه الأفلاك وائتلاف حركاتها أترى أنها مبنية على حكمة ، أم هى واقعة بالجزاف والعبث ؟ أما القسم الثانى فباطل وبعيد عن العقل ، فان جوز فى بناء رفيع ، وقصر مشيد ، أن التراب والماء انضم أحدهما الى الآخر ، ثم تولد منهما لبنات ، ثم تركبت تلك اللبنات ، وتولد من تركبها قصر مشيد وبناء عال ، فانه يقضى عليه بالجنون ، ونحن نعلم أن تركيب هذه الأفلاك وما فيها من الكواكب ، وما لها من الحركات ليس أقل من ذلك البناء ، فثبت أنه لابد فيها من رعاية حكمة ثم لايخلو اما أن يقال : انها أحياء ناطقة ، فهى تتحرك بأنفسها أو يقال : انه يحركها مدبر قاهر ، والأول باطل لأن حركتها اما أن تكون لطلب استكمالها أولا لهذا الغرض ، فان كانت طالبة بحركتها لتحصيل كمال فهى ناقصة فى ذواتها ، طالبة للاستكمال ، والناقص بذاته لا بد له من مكمل ، فهى مفتقرة محتاجة ، وإن لم تكن طالبة بحركتها للاستكمال ، فهى عابثة فى أفعالها ، فيعود الأمر إلى أنه يبعد فى

العقول أن يكون مدار هذه الاجرام المستعظمة ، والحركات الدائمة ، على العبث والسفه ، فلم يبق فى العقول قسم هو الأليق بالذهاب اليه ، إلا أن مدبراً قاهراً ، غالبا على الدهر والزمان ، يحركها لأسرار مخفية ، ولحكم لطيفة هو المستأثر بها ، والمطلع عليها ، وليس عندنا إلا الايمان بها على الاجمال على ما قال (ويتفكرون فى خلق السماوات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا)

﴿ والحادى عشر ﴾ أنا نراها مختلفة فى الألوان ، مثل صفرة عطارد ، وبياض الزهرة وضوء الشمس وحمرة المريخ ، ودرية المشترى ، وكمودة زحل واختلاف كل واحد من الكواكب الثابتة بعظم خاص ، ولون خاص ، وتركيب خاص ، ونراها أيضاً مختلفة بالسعادة والنحوسة ، ونرى أعلى الكواكب السيارة أنحسها ، ونرى مادونها أسعدها ، ونرى سلطان الكواكب سعيداً فى بعض الاتصالات ، نحسا فى بعض ، ونراها مختلفة فى الوجوه ، والحدود ، والمثلثات ، والذكورة ، والأنوثة ، وكون بعضها نهاريا وليلياً ، وسائراً وراجعاً ، ومستقيما وصاعداً وهابطاً ، مع اشتراكها بأسرها فى الشفافية والصفاء والنقاء فى الجوهر ، فيقضى العقل بأن اختصاص كل واحد منها بما اختص به لابد وأن يكون بتخصيص مخصص

﴿ والثانى عشر ﴾ وهو أن هذه الكواكب وكان لها تأثير فى هذا العالم ، فهى اما أن تكون متدافعة ، أو متعاونة : أولا متدافعة ولا متعاونة ، فان كانت متدافعة فاما أن يكون بعضها أقوى من بعض ، أو تكون متساوية فى القوة ، وإن كان بعضها أقوى من بعض ،كان القوى غالباً أبدا ، والضعيف مغلوبا أبداً ، فوجب أن تستمر أحوال العالم على طبيعة ذلك الكوكب ، لكنه ليس الأمر كذلك ، وإن كانت متساوية فى القوة وهى متدافعة ، وجب تعذر الفعل عليها بأسرها ، فتكون الأفعال الظاهرة فى العالم صادرة عن غيرها ، فلا يكون مدبر العالم هو هذه الكواكب بل غيرها ، وإن كانت متعاونة لزم بقاء العالم أيضا على حالة واحدة من غير تغير أصلا ، وإن كانت تارة متعاونة وتارة متدافعة ، كان انتقالها من المحبة إلى البغضة وبالعكس : تغيرا لها فى صفاتها فتكون هى مفتقرة فى تلك التغيرات إلى الصانع المستولى عليها بالقهر والتسخير

﴿ والثالث عشر ﴾ أنها أجسام ، وكل جسم مركب ، وكل مركب مفتقر إلى كل واحد من أجزائه ، وكل واحد من أجزائه غيره ، فكل جسم هو مفتقر إلى غيره ممكن ، وكل ممكن مفتقر إلى غيره ، ممكن لذاته ، وكل ممكن لذاته فله مؤثر ، وكل ماله مؤثر فافتقاره إلى مؤثره اما أن يكون حال بقائه ، أو حال حدوثه ، أو حال عدمه ، والأول باطل لأنه يقتضى إيجاد الموجود وهو محال ، فبقى

القسمان الآخران ، وهما يقتضيان الحدوث الدال على وجود الصانع

﴿الرابع عشر﴾ أن الأجسام متساوية فى الجسمية لأنه يصح تقسيم الجسم إلى الفلكى والعنصرى ، والكثيف واللطيف ، والحار والبارد ، والرطب واليابس ، ومورد التقسيم مشترك بين كل الأجسام ، فالجسمية قدر مشترك بين هذه الصفات ، والأمور المتساوية فى الماهية يجب أن تكون متساوية فى قابلية الصفات ، فاذن كل ما صح على جسم صح على غيره ، فاذن اختصاص كل جسم بما اختص به من المقدار ، والوضع ، والشكل ، والطبع ، والصفة ، لا بد وأن يكون من الجائزات ، وذلك يقضى بالافتقار إلى الصانع القديم جل جلاله ، وتقدست أسماؤه ولا إله غيره ، فهذا هو الاشارة إلى معاقد الدلائل المستنبطة من أجسام السموات والأرض ، على اثبات الصانع (ولو أن ما فى الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله)

﴿النوع الثانى﴾ من الدلائل أحوال الأرض وفيه فصلان :

الفصل الاول

فى بيان أحوال الأرض

واعلم أن لاختلاف أحوال الأرض أسبابا :

﴿السبب الأول﴾ اختلاف أحوالها بسبب حركة الفلك ، وهى أقسام :

الأول : المواضع العديمة العرض ، وهى التى على خط الاستواء بموافقتها قطبى العالم ، تقاطع معدل النهار على زوايا قائمة ، وتقطع جميع المدارات اليومية بنصفين ، وتكون حركة الفلك دولابية ، ولم يختلف هناك ليل كوكب مع نهاره ، ولم يتصور كوكب أبدى الظهور ، ولا أبدى الخفاء ؛ بل يكون لكل نقطة سوى القطبين : طلوع وغروب . ويمر فلك البروج بسمت الرأس فى الدورة مرتين ، وذلك عند بلوغ قطبيه دائرة الأفق ، وتمر الشمس بسمت الرأس مرتين فى السنة ، وذلك عند بلوغها نقطتى الاعتدالين

﴿القسم الثانى﴾ المواضع التى لها عرض ، فان قطب الشمال يرتفع فيها من الأفق ، وقطب الجنوب ينحط عنه ويقطع الأفق معدل النهار فقط على نصفين . فأما سائر المدارات فيقطعها بقسمين مختلفين ، الظاهر منهما فى الشمالية أعظم من الخافى وفى الجنوبية بخلاف ذلك ؛ ولهذا يكون النهار فى الشمالية أطول من الليل . وفى الجنوبية بالخلاف ، وتصير الحركة ههنا حمائلية .

ولم يتفق ليل كوكب مع نهاره ، الا ماكان فى معدل النهار ، وتصير الكواكب التى بالقرب من قطب الشمال أبدية الظهور ، والتى بالقرب من قطب الجنوب أبدية الخفاء ، وتمر الشمس بسمت الرأس فى نقطتين بعدهما عن معدل النهار إلى الشمال مثل عرض الموضع

﴿القسم الثالث﴾ وهو الموضع الذى يصير ارتفاع القطب فيه مثل الميل الأعظم ، وههنا يبطل طلوع قطبى فلك البروج وغروبهما الا أنهما يماسان الأفق ، وحينئذ يمر فلك البروج بسمت الرأس : ولم تمر الشمس بسمت الرأس إلا فى الانقلاب الصيفى

﴿القسم الرابع﴾ وهو أن يزداد العرض على ذلك ، وههنا يبطل مرور فلك البروج والشمس بسمت الرأس ، ويصير القطب الشمالى من فلك البروج أبدى الظهور ، والآخر أبدى الخفاء

﴿القسم الخامس﴾ أن يصير العرض مثل تمام الميل ، وههنا ينعدم غروب المنقلب الصيفى وطلوع الشتوى لكنهما يماسان الأفق ، وعند بلوغ الاعتدال الربيعى أفق المشرق ، والخريفى أفق المغرب يكون المنقلب الصيفى فى جهة الشمال والشتوى فى جهة الجنوب وحينئذ ينطبق فلك البروج على الافق ، ثم يطلع من أول الجدى ، إلى أول السرطان دفعة ، ويغرب مقابله كذلك ثم تأخذ البروج الطالعة فى الغروب ، والغاربة فى الطلوع ، الى أن تعود الحالة المتقدمة ، وينعدم الليل هناك فى الانقلاب الصيفى ، والنهار فى الشتوى

﴿القسم السادس﴾ أن يزداد العرض على ذلك ، فحينئذ يصير قوس من فلك البروج أبدى الظهور مما يلى المنقلب الصيفى ، بحيث يكون المنقلب فى وسطها ، ومدة قطع الشمس إياها يكون نهارا ، ويصير مثلها مما يلى المنقلب الشتوى أبدى الخفاء ، ومدة قطع الشمس إياها يكون ليلا ، ويعرض هناك لبعض البروج نكوس ، فاذا وافى الجدى نصف النهار من ناحية الجنوب ، كان أول السرطان عليه من ناحية الشمال ، ونقطة الاعتدال الربيعى على أفق المشرق ، فاذن قد طلع السرطان قبل الجوزاء ، والجوزاء قبل الثور ، والثور قبل الحمل ، ثم إذا تحرك الفلك يطلع بالضرورة آخر الحوت وأوله تحت الأرض ، وكل جزء يطلع فانه يغيب نظيره ، فالبروج التى تطلع منكوسة يغيب نظيرها كذلك

﴿القسم السابع﴾ أن يصير ارتفاع القطب تسعين درجة ، فيكون هناك معدل النهار منطبقا على الأفق ، وتصير الحركة رحوية ، ويبطل الطلوع والغروب أصلا ، ويكون النصف الشمالى من فلك البروج أبدى الظهور ، والنصف الجنوبى أبدى الخفاء ، ويصير نصف السنة ليلا ونصفها نهارا

﴿السبب الثانى﴾ لاختلاف أحوال الأرض اختلاف أحوالها بسبب العمارة : اعلم أن خط الاستواء يقطع الأرض نصفين : شمالى وجنوبى ، فاذا فرضت دائرة أخرى عظيمة مقاطعة لها على

زوايا قائمة، انقسمت كرة الأرض بهما أرباعا، والذى وجد معمورا من الأرض أحد الربعين الشماليين مع ما فيه من الجبال والبحار والمفاوز، ويقال والله أعلم أن ثلاثة الأرباع ماء، فالموضع الذى طوله تسعون درجة على خط الاستواء، يسمى : قبة الأرض . ويحكى عن الهند أن هناك قلعة شاخة فى جزيرة هى مستقر الشياطين، فتسمى لأجلها : قبة . ثم وجد طول العمارة قريباً من نصف الدور، وهو كالمجمع عليه، واتفقوا على أن جعلوا ابتداءها من المغرب، إلا أنهم اختلفوا فى التعيين، فبعضهم يأخذه من ساحل البحر المحيط وهو بحر أوقيانوس . وبعضهم يأخذه من جزائر وغلة فيه تسمى : جزائر الخالدات . زعم الأوائل أنها كانت عامرة فى قديم الدهر، وبعدها عن الساحل عشرة أجزاء، فيلزم من هذا وقوع الاختلاف فى الانتهاء أيضا، ولم يوجد عرض العمارة إلا إلى بعد ست وستين درجة من خط الاستواء. الا أن بطليموس زعم أن وراء خط الاستواء عمارة الى بعد ست عشرة درجة، فيكون عرض العمارة قريبا من اثنتين وثمانين درجة، ثم قسموا هذا القدر المعمور سبع قطع مستطيلة على موازاة خط الاستواء، وهى التى تسمى : الاقاليم وابتداؤه من خط الاستواء، وبعضهم يأخذ أول الأقاليم من عند قريب من ثلاث عشرة درجة من خط الاستواء، وآخر الاقليم السابع الى بعد خمسين درجة ولا يعد ما وراءها من الأقاليم، لقلة ما وجدوا فيه من العمارة

﴿السبب الثالث﴾ لاختلاف أحوال الأرض، كون بعضها بريا وبحريا، وسهليا وجبليا، وصخريا ورمليا، وفى غور، وعلى نجد، ويتركب بعض هذه الأقسام ببعض، فتختلف أحوالها اختلافا شديدا، وما يتعلق بهذا النوع فقد استقصيناه فى تفسير قوله تعالى (الذى جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء) ومما يتعلق بأحوال الأرض أنها كرة، وقد عرفت أن امتداد الارض فيما بين المشرق والمغرب يسمى طولا، وامتدادها بين الشمال والجنوب يسمى عرضا، فنقول : طول الأرض اما أن يكون مستقيما أو مقعرا، أو محدبا، والاول باطل وإلا لصار جميع وجه الارض مضيئاً دفعة واحدة عند طلوع الشمس، ولصار جميعه مظلما دفعة واحدة عند غيبتها، لكن ليس الامر كذلك . لأنا لما اعتبرنا من القمر خسوفا واحدا بعينه، واعتبرنا معه حالا مضبوطا من أحواله الاربعة التى هى أول الكسوف وتمامه، وأول انجلائه وتمامه، لم يوجد ذلك فى البلاد المختلفة الطول فى وقت واحد، ووجد الماضى من الليل فى البلد الشرقى منها أكثر مما فى البلد الغربى، والثانى أيضاً باطل، وإلا لوجد الماضى من الليل فى البلد الغربى أكثر منه فى البلد الشرقى لان الاول يحصل فى غرب المقعر أولا، ثم فى شرقه ثانيا، ولما بطل القسمان ثبت أن طول الارض محدب، ثم هذا المحدب إما أن يكون كرياً أو عدسياً، والثانى باطل لأنا نجد التفاوت بين

أزمنة الخسوف الواحد بحسب التفاوت فى أجزاء الدائرة ، حتى أن الخسوف الذى يتفق فى أقصى عمارة المشرق فى أول الليل ، يوجد في أقصى عمارة المغرب فى أول النهار ، فثبت أنها كرة فى الطول ، فأما عرض الارض فاما أن يكون مسطحا ، أو مقعرا ، أو محدبا ، والاول باطل ، وإلا لكان السالك من الجنوب على سمت القطب لايزداد ارتفاع القطب عليه ، ولا يظهر له من الكواكب الابدية الظهور ما لم يكن كذلك ، لكنا بينا أن أحوالها مختلفة بحسب اختلاف عروضها ، والثانى أيضا باطل وإلا لصارت الابدية الظهور خفية عنه على دوام توغله فى ذلك المقعر ، ولانتقص ارتفاع القطب والتوالى كاذبة على ما قدمنا فى بيان المراتب السبعة الحاصلة بحسب اختلاف عروض البلدان ، وهذه الحجة على حسن تقريرها إقناعية

﴿الحجة الثانية﴾ ظل الارض مستدير ، فوجب كون الارض مستديرة

بيان الاول : أن انخساف القمر نفس ظل الارض ، لانه لا معنى لانخسافه إلا زوال النور عن جوهره عند توسط الارض بينه وبين الشمس ، ثم نقول : وانخساف القمر مستدير ، لأنا نحس بالمقدار المنخسف منه مستديرا ، وإذا ثبت ذلك وجب أن تكون الارض مستديرة ، لان امتداد الظل يكون على شكل الفصل المشترك بين القطعة المستضيئة باشراق الشمس عليها ، وبين القطعة المظلمة منها ، فاذا كان الظل مستديرا وجب أن يكون ذلك الفصل المشترك الذى شكل كل الظل مثل شكله مستديرا ، فثبت أن الارض مستديرة ، ثم ان هذا الكلام غير مختص بجانب واحد من جوانب الارض ، لان المناظر الموجبة للكسوف تتفق فى جميع أجزاء فلك البروج ، مع أن شكل الخسوف أبدا على الاستدارة . فاذن الأرض مستديرة الشكل من كل الجوانب

﴿الحجة الثالثة﴾ أن الأرض طالبة للبعد من الفلك ، ومتى كان حال جميع أجزائها كذلك ، وجب أن تكون الأرض مستديرة ، لأن امتداد الظل كرة ، واحتج من قدح فى كرية الارض بأمرين أحدهما : أن الارض لو كانت كرة لكان مركزها منطبقا على مركز العالم ، ولو كان كذلك لكان الماء محيطا بها من كل الجوانب ، لان طبيعة الماء تقتضى طلب المركز ، فيلزم كون الماء محيطا بكل الارض . الثانى : ما نشاهد فى الارض من التلال والجبال العظيمة ، والاغوار المقعرة جدا

أجابوا عن الاول بأن العناية الالهية اقتضت اخراج جانب من الارض عن الماء بمنزلة جزيرة فى البحر ، لتكون مستقراً للحيوانات ، وأيضاً لايبعد سيلان الماء من بعض جوانب الارض الى المواضع الغائرة منها ، وحينئذ يخرج بعض جوانب الارض من الماء

وعن الثانى أن هذه التضاريس لا تخرج الارض عن كونها كرة ، قالوا : لو اتخذنا كرة من

خشب قطرها ذراع مثلا ، ثم أثبتنا فيها أشياء بمنزلة جاروسات أو شعيرات، وقورنا فيها كأمثالها ، فانها لاتخرجها عن الكرية ، ونسبة الجبال والغيران الى الارض دون نسبة تلك الثابتات الى الكرة الصغيرة

الفصل الثانى

فى بيان الاستدلال بأحوال الارض على وجود الصانع

اعلم أن الاستدلال بأحوال الارض على وجود الصانع ، أسهل من الاستدلال بأحوال السموات على ذلك ، وذلك لان الخصم يدعى أن اتصاف السموات بمقاديرها وأحيازها وأوضاعها أمر واجب لذاته ، ممتنع التغير ، فيستغنى عن المؤثر ، فيحتاج فى إبطال ذلك الى إقامة الدلالة على تماثل الاجسام الارضية ، فانا نشاهد تغيرها فى جميع صفاتها ، أعنى حصولها فى أحيازها وألوانها وطعومها وطباعها ، ونشاهد أن كل واحد من أجزاء الجبال والصخور الصم ، يمكن كسرها وإزالتها عن مواضعها ، وجعل العالى سافلا ، والسافل عاليا ، وإذا كان الامر كذلك ثبت أن اختصاص كل واحد من أجزاء الارض بما هو عليه من المكان ، والحيز ، والمماسة ، والقرب من بعض الاجسام والبعد من بعضها ممكن التغير والتبدل ، وإذا ثبت أن اتصاف تلك الاجرام بصفاتها أمر جائز ، وجب افتقارها فى ذلك الاختصاص الى مدبر قديم عليم سبحانه وتعالى عن قول الظالمين ، وإذا عرفت مأخذ الكلام سهل عليك التفريع

﴿النوع الثالث﴾ من الدلائل اختلاف الليل والنهار ، وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ ذكروا للاختلاف تفسيرين : أحدهما : أنه افتعال من قولهم : خلفه يخلفه إذا ذهب الاول وجاء الثانى ، فاختلاف الليل والنهار تعاقبهما فى الذهاب والمجىء ، ومنه يقال : فلان يختلف الى فلان . إذا كان يذهب اليه ويجىء من عنده ، فذهابه يخلف مجيئه ، ومجيئه يخلف ذهابه ، وكل شىء يجىء بعد شىء آخر فهو خلفه ، وبهذا فسر قوله تعالى (وهو الذى جعل الليل والنهار خلفة) والثانى : أراد اختلاف الليل والنهار ، فى الطول والقصر ، والنور والظلمة ، والزيادة والنقصان قال الكسائى : يقال لكل شيئين اختلفا : هما خلفان

وعندى فيه وجه ثالث . وهو أن الليل والنهار كما يختلفان بالطول والقصر فى الازمنة ، فهما يختلفان بالامكنة ، فان عند من يقول : الارض كرة . فكل ساعة عينتها فتلك الساعة فى موضع من الارض صبح ، وفى موضع آخر ظهر ، وفى موضع ثالث عصر ، وفى رابع مغرب ، وفى خامس

عشاء، وهلم جرا . هذا إذا اعتبرنا البلاد المخالفة فى الاطوال ، أما البلاد المختلفة بالعرض ، فكل بلد تكون عرضه الشمالى أكثر كانت أيامه الصيفية أطول ، ولياليه الصيفية أقصر ، وأيامه الشتوية بالضد من ذلك ، فهذه الأحوال المختلفة فى الأيام والليالى ، بحسب اختلاف أطوال البلدان وعروضها ، أمر مختلف عجيب ، ولقد ذكر الله تعالى أمر الليل والنهار فى كتابه فى عدة مواضع . فقال فى بيان كونه مالك الملك (يولج الليل فى النهار ويولج النهار فى الليل) وقال فى القصص (قل أرأيتم ان جعل الله عليكم الليل سرمدا إلى يوم القيامة من اله غير الله يأتيكم بضياء أفلا تسمعون قل أرأيتم ان جعل الله عليكم النهار سرمدا الى يوم القيامة من إله غير الله يأتيكم بليل تسكنون فيه أفلا تبصرون ، ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون) وفى الروم (ومن آياته منامكم بالليل والنهار وابتغاؤكم من فضله ان فى ذلك لآيات لقوم يسمعون) وفى لقمان (ألم تر أن الله يولج الليل فى النهار ويولج النهار فى الليل وسخر الشمس والقمر كل يجرى إلى أجل مسمى) وفى الملائكة (يولج الليل فى النهار ويولج النهار فى الليل وسخر الشمس والقمر كل يجرى لاجل مسمى ذلكم الله ربكم) وفى يس (وآية لهم الليل نسلخ منه النهار فاذا هم مظلمون) وفى الزمر (يكور الليل على النهار ويكور النهار عل الليل وسخر الشمس والقمر كل يجرى لاجل مسمى) وفى حم غافر (الله الذى جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصرا) وفى عم (وجعلنا الليل لباسا وجعلنا النهار معاشا) والآيات من هذا الجنس كثيرة ،وتحقيق الكلام أن يقال : ان اختلاف أحوال الليل والنهار يدل على الصانع من وجوه : الاول : أن اختلاف أحوال الليل والنهار مرتبط بحركات الشمس . وهى من الآيات العظام . الثانى : ما يحصل بسبب طول الايام تارة ، وطول الليالى أخرى ، من اختلاف الفصول وهو : الربيع ، والصيف ، والخريف ، والشتاء ، وهو من الآيات العظام . الثالث : أن انتظام أحوال العباد بسبب طلب الكسب والمعيشة فى الايام ، وطلب النوم والراحة فى الليالى من الآيات العظام . الرابع : أن كون الليل والنهار متعاونين على تحصيل مصالح الخلق ، مع ما بينهما من التضاد والتنافى من الآيات العظام ، فان مقتضى التضاد بين الشيئين أن يتفاسدا ، لا أن يتعاونا على تحصيل المصالح .الخامس: أن اقبال الخلق فى أول الليل على النوم ، يشبه موت الخلائق أولا عند النفخة الاولى فى الصور ، ويقظتهم عند طلوع الشمس شبيهة بعود الحياة اليهم عند النفخة الثانية ، وهذا أيضا من الآيات العظام ، المنبهة على الآيات العظام . السادس : أن انشقاق ظلمة الليل بظهور الصبح المستطيل ، فيه من الآيات العظام ، كأنه جدول ماء صاف، يسيل فى بحر كدر ، بحيث لا يتكدر الصافى بالكدر ولا الكدر بالصافى وهو المراد بقوله تعالى (فالق الاصباح وجاعل الليل سكنا) السابع : أن

تقدير الليل والنهار بالمقدار المعتدل الموافق للمصالح من الآيات العظام ، كما بينا أن فى الموضع الذى يكون القطب على سمت الرأس ، تكون السنة ستة أشهر فيها نهارا وستة أشهر ليلا ، وهناك لا يتم النضج ، ولا يصلح المسكن لحيوان ، ولا يتهيأ فيه شيء من أسباب المعيشة . الثامن : أن ظهور الضوء فى الهواء لو قلنا انه حصل بقدرة الله تعالى ابتداء عند طلوع الشمس ، من حيث انه تعالى أجرى عادته بخلق الضوء فى الهواء عند طلوع الشمس ، فلا كلام وإن قلنا الشمس توجب حصول الضوء فى الجرم المقابل له ، كان اختصاص الشمس بهذه الخاصية دون سائر الأجسام ، مع كون الأجسام بأسرها متماثلة ، يدل على وجود الصانع سبحانه وتعالى

فان قيل : لم لايجوز أن يقال : المحرك لاجرام السموات ملك عظيم الجثة والقوة ، وحينئذ لايكون اختلاف الليل والنهار دليلا على أنه الصانع قلنا : أما على قولنا فلما دل الدليل على أن قدرة العبد غير صالحة للايجاد ، فقد زال السؤال ، وأما على قول المعتزلة فقد نفى أبو هاشم هذا الاحتمال بالسمع

﴿النوع الرابع من الدلائل﴾ قوله تعالى (والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس) وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قال الواحدى : الفلك أصله من الدوران وكل مستدير فلك . وفلك السماء اسم لاطواق سبعة تجرى فيها النجوم ، وفلكت الجارية إذا استدار ثديها . وفلكة المغزل من هذا والسفينة سميت فلكا لأنها تدور بالماء أسهل دوران . قال : والفلك واحد وجمع . فاذا أريد به الواحد ذكر . وإذا أريد به الجمع أنث . ومثاله قولهم : ناقة هجان . ونوق هجان . ودرع دلاص ودروع دلاص . قال سيبويه الفلك إذا أريد به الواحد فضمة الفاء فيه بمنزلة ضمة باء برد وخاء خرج . وإذا أريد به الجمع فضمة الفاء فيه بمنزلة ضمة الحاء من حمر . والصاد من صفر فالضمتان وإن اتفقتا فى اللفظ فهما مختلفان فى المعنى

﴿المسألة الثانية﴾ قال الليث سمى البحر بحراً لاستبحاره ، وهو سعته وانبساطه. ويقال استبحر فلان فى العلم إذا اتسع فيه والراعى وتبحر فلان فى المال . وقال غيره سمى البحر بحرا لأنه شق فى الأرض . والبحر الشق ومنه البحيرة

﴿المسألة الثالثة﴾ ذكر الجبائى وغيره من العلماء بمواضع البحور أن البحور المعروفة خمسة : أحدها : بحر الهند ، وهو الذى يقال له أيضا : بحر الصين . والثانى : بحر المغرب ، والثالث : بحر الشام والروم ومصر ، والرابع : بحر نيطش . والخامس : بحر جرجان

فاما بحر الهند : فانه يمتد طوله من المغرب إلى المشرق . من أقصى أرض الحبشة، إلى أقصى أرض الهند والصين . يكون مقدار ذلك ثمانمائة ألف ميل . وعرضه ألفى وسبعمائة ميل ويجاوز خط الاستواء ألفا وسبعمائة ميل . وخلجان هذا البحر : الاول : خليج عند أرض الحبشة . ويمتد إلى ناحية البربر . ويسمى الخليج البربرى . طوله مقدار خمسمائة ميل وعرضه مائة ميل . والثانى ، خليج بحر ايلة . وهو بحر القلزم . طوله ألف وأربعمائة ميل . وعرضه سبعمائة ميل . ومنتهاه إلى البحر الذى يسمى البحر الأخضر . وعلى طرفه القلزم . فلذلك سمى به . وعلى شرقيه أرض اليمن وعدن ، وعلى غربيه أرض الحبشة . الثالث : خليج بحر أرض فارس . ويسمى: الخليج الفارسى . وهو بحر البصرة وفارس . الذى على شرقيه تيز ومكران . وعلى غربيه عمان . طوله ألف وأربعمائة ميل . وعرضه خمسمائة ميل . وبين هذين الخليجين أعنى خليج أيلة وخليج فارس أرض الحجاز واليمن وسائر بلاد العرب . فيما بين مسافة ألف وخمسمائة ميل . الرابع : يخرج منه خليج آخر إلى أقصى بلاد الهند ويسمى الخليج الأخضر طوله ألف وخمسمائة ميل قالوا : وفى جزيرة بحر الهند من الجزائر العامرة وغير العامرة : ألف وثلثمائة وسبعون جزيرة منها جزيرة ضخمة فى أقصى البحر مقابل أرض الهند فى ناحية المشرق عند بلاد الصين وهى : سرنديب . يحيط بها ثلاثة آلاف ميل فيها جبال عظيمة وأنهار كثيرة ومنها يخرج الياقوت الاحمر . وحول هذه الجزيرة تسع عشرة جزيرة عامرة . فيها مدائن عامرة وقرى كثيرة ومن جزائر هذا البحر جزيرة كلة . التى يجلب منها الرصاص القلعى . وجزيرة سريرة التى يجلب منها الكافور

وأما بحر المغرب : فهو الذى يسمى بالمحيط وتسميه اليونانيون : أوقيانوس . ويتصل به بحر الهند ولا يعرف طرفه إلا فى ناحية المغرب والشمال . عند محاذاة أرض الروس والصقالبة فيأخذ من أقصى المنتهى فى الجنوب . محاذيا لارض السودان . مارا على حدود السوس الأقصى وطنجة . وتاهرت . ثم الاندلس . والجلالقة والصقالبة ثم يمتد من هناك وراء الجبال غير المسلوكة والأراضى غير المسكونة نحو بحر المشرق وهذا البحر لا تجرى فيه السفن وانما تسلك بالقرب من سواحله وفيه ست جزائر مقابل أرض الحبشة تسمى : جزائر الخالدات . ويخرج من هذا البحر خليج عظيم فى شمال الصقالبة ، ويمتد هذا الخليج إلى أرض بلغار المسلمين ؛ طوله من المشرق إلى المغرب ثلثمائة ميل وعرضه مائة ميل

﴿وأما بحر الروم﴾ وافريقية ومصر والشام : فطوله مقدار خمسة آلاف ميل ، وعرضه ستمائة ميل . ويخرج منه خليج الى ناحية الشمال قريب من الرومية ، طوله خمسمائة ميل . وعرضه

ستمائة ، ويخرج منه خليج آخر الى أرض سرين . طوله مائتا ميل ، وفى هذا البحر مائة واثنتان وستون جزيرة عامرة ، منها خمسون جزيرة عظام

وأما بحر نيطش : فانه يمتد من اللاذقية إلى خلف قسطنطينية ، فى أرض الروس والصقالبة طوله ألف وثلثمائة ميل ، وعرضه ثلثمائة ميل

وأما بحر جرجان : فطوله من المغرب إلى المشرق ثلثمائة ميل ، وعرضه ستمائة ميل ، وفيه جزيرتان كانتا عامرتين فيمن مضى من الزمان ويعرف هذا البحر ببحر آبسكون ، لأنها على فرضته ثم يمتد الى طبرستان، والديلم ، والنهروان ، وباب الأبواب ، وناحية أران ، وليس يتصل ببحر آخر ، فهذه هى البحور العظام ، وأماغيرها فبحيرات وبطائح ، كبحيرة خوارزم ، وبحيرة طبرية

وحكى عن أرسطاطاليس : أن بحر أوقيانوس محيط بالأرض بمنزلة المنطقة لها ، فهذا هو الكلام المختصر فى أمر البحور

﴿المسألة الرابعة﴾ فى كيفية الاستدلال بجريان الفلك فى البحر على وجود الصانع تعالى وتقدس ، وهى من وجوه : أحدها : أن السفن وان كانت من تركيب الناس الا أنه تعالى هو الذى خلق الآلات التى بها يمكن تركيب هذه السفن. فلولا خلقه لها لما أمكن ذلك . وثانيها : لولا الرياح المعينة على تحريكها لما تكامل النفع بها . وثالثها : لولا هدء الرياح وعدم عصفها . لما بقيت ولماسلمت . ورابعها : لولا تقوية قلوب من يركب هذه السفن لماتم الغرض ، فصيرها الله تعالى من هذه الوجوه مصلحة للعباد ، وطريقا لمنافعهم وتجاراتهم . وخامسها : أنه خص كل طرف من أطراف العالم بشىء معين ، وأحوج الكل الى الكل . فصار ذلك داعيا يدعوهم إلى اقتحامهم هذه الأخطار فى هذه الأسفار ولولا أنه تعالى خص كل طرف بشىء وأحوج الكل اليه لما ارتكبوا هذه السفن . فالحامل ينتفع به لأنه يربح والمحمول اليه ينتفع بما حمل اليه . وسادسها : تسخير الله البحر لحمل الفلك مع قوة سلطان البحر اذا هاج ، وعظم الهول فيه اذا أرسل الله الرياح فاضطربت أمواجه وتقلبت مياهه . وسابعها : أن الأودية العظام ، مثل : جيحون ، وسيحون ، تنصب أبداً الى بحيرة خوارزم على صغرها ، ثم ان بحيرة خوارزم لاتزداد البتة ولا تمتد ، فالحق سبحانه وتعالى هو العالم بكيفية حال هذه المياه العظيمة التى تنصب فيها . وثامنها : مافى البحار من الحيوانات العظيمة ثم ان الله تعالى يخلص السفن عنها ، ويوصلها الى سواحل السلامة . وتاسعها : مافى البحار من هذا الأمر العجيب ، وهو قوله تعالى (مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لايبغيان) وقال (هذا عذب فرات سائغ شرابه وهذا ملح أجاج) ثم انه تعالى بقدرته يحفظ البعض عن الاختلاط بالبعض ،

وكل ذلك مما يرشد العقول والالباب ؛ إلى افتقارها الى مدبر يد برها ؛ ومقدر يحفظها

﴿المسألة الخامسة﴾ دل قوله فى صفة الفلك (بما ينفع الناس) على إباحة ركوبها . وعلى اباحة الاكتساب والتجارة وعلى الانتفاع باللذات

﴿النوع الخامس﴾ قوله تعالى (وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها)

واعلم أن دلالته على الصانع من وجوه . أحدها : أن تلك الأجسام . وما قام بها من صفات الرقة ، والرطوبة ، والعذوبة ، ولا يقدر أحد على خلقها الا الله تعالى . قال سبحانه (قل أرأيتم ان أصبح ماؤكم غورا فمن يأتيكم بماء معين) . وثانيها أنه تعالى جعله سببا لحياة الانسان ، ولأكثر منافعه قال تعالى (أفرأيتم الماء الذى تشربون أأنتم أنزلتموه من المزن أم نحن المنزلون) وقال (وجعلنا من الماء كل شيء حى أفلا يؤمنون) وثالثها : أنه تعالى كما جعله سببا لحياة الانسان . جعله سببا لرزقه ، قال تعالى (وفى السماء رزقكم وما توعدون) . ورابعها : أن السحاب مع ما فيه من المياه العظيمة ، التى تسيل منها الأودية العظام تبقى معلقة فى جو السماء وذلك من الآيات العظام . وخامسها : أن نزولها عند التضرع واحتياج الخلق اليه مقدرا بمقدار النفع من الآيات العظام ، قال تعالى حكاية عن نوح (فقلت استغفروا ربكم انه كان غفارا يرسل السماء عليكم مدرارا) وسادسها : ما قال (فسقناه الى بلد ميت) وقال (وترى الأرض هامدة فاذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج

فان قيل : أفتقولون : ان الماء ينزل من السماء على الحقيقة أو من السحاب أو تجوزون ما قاله بعضهم من أن الشمس تؤثر فى الأرض فيخرج منها أبخرة متصاعدة فاذا وصلت إلى الجو البارد بردت فثقلت فنزلت من فضاء المحيط إلى ضيق المركز ، فاتصلت فتولدت من اتصال بعض تلك الذرات بالبعض قطرات هى قطرات المطر

قلنا : بل نقول انه ينزل من السماء كما ذكره الله تعالى وهو الصادق فى خبره ، وإذا كان قادراً على امساك الماء فى السحاب ، فأى بعد فى أن يمسكه فى السماء ، فأما قول من يقول : انه من بحار الأرض فهذا ممكن فى نفسه ، لكن القطع به لا يمكن إلا بعد القول بنفى الفاعل المختار ، وقدم العالم ، وذلك كفر ، لأنا متى جوزنا الفاعل المختار القادر على خلق الجسم ، فكيف يمكننا مع إمكان هذا القسم أن نقطع بما قالوه

أما قوله ﴿فأحيي به الأرض بعد موتها﴾ فاعلم أن هذه الحياة من جهات : أحدها : ظهور النبات الذى هو الكلأ والعشب وما شاكلهما ، مما لولاه لما عاشت دواب الارض . وثانيها :

أنه لولاه لما حصلت الاقوات للعباد . وثالثها : أنه تعالى ينبت كل شيء بقدر الحاجة ، لأنه تعالى ضمن أرزاق الحيوانات ، بقوله (وما من دابة فى الأرض إلا على الله رزقها) ورابعها : أنه يوجد فيه من الألوان والطعوم والروائح وما يصلح للملابس ، لأن ذلك كله مما لا يقدر عليه إلا الله . وخامسها : أنه يحصل للأرض بسبب النبات حسن ونضرة ورواء ورونق فذلك هو الحياة

واعلم أن وصفه تعالى ذلك بالاحياء بعد الموت مجاز ، لأن الحياة لاتصح إلا على من يدرك ويصح أن يعلم ، وكذلك الموت ، الا أن الجسم إذا صارحياً حصل فيه أنواع من الحسن والنضرة والبهاء ، والنشو والنماء ، فأطلق لفظ الحياة على حصول هذه الاشياء ، وهذا من فصيح الكلام الذى على اختصاره يجمع المعانى الكثيرة .

واعلم أن إحياء الأرض بعد موتها ، يدل على الصانع من وجوه : أحدها : نفس الزرع ، لأن ذلك ليس فى مقدور أحد على الحد الذى يخرج عليه . وثانيها : اختلاف ألوانها على وجه لا يكاد يحد ويحصى . وثالثها : اختلاف طعوم ما يظهر على الزرع والشجر . ورابعها : استمرار العادات بظهور ذلك فى أوقاتها المخصوصة

﴿النوع السادس من الآيات﴾ قوله تعالى (وبث فيها من كل دابة) ونظيره جميع الآيات الدالة على خلقة الانسان ، وسائر الحيوانات ، كقوله (وبث منهما رجالا كثيراً ونساء)

وأعلم أن حدوث الحيوانات قد يكون بالتوليد ، وقد يكون بالتوالد ، وعلى التقديرين فلا بد فيهما من الصانع الحكيم فلنبين ذلك فى الناس ثم فى سائر الحيوانات

أما الانسان فالذى يدل على افتقاره فى حدوثه الى الصانع وجوه : أحدها : يروى أن واحدا قال عند عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه : انى أتعجب من أمر الشطرنج . فان رقعته ذراع فى ذراع ، ولو لعب الانسان ألف ألف مرة . فانه لا يتفق مرتان على وجه واحد فقال عمر بن الخطاب ههنا ماهو أعجب منه . وهو أن مقدار الوجه شبر فى شبر . ثم ان مواضع الأعضاء التى فيه كالحاجبين والعينين والأنف والفم ، لا يتغير البتة ثم انك لاترى شخصين فى الشرق والغرب يشتبهان فى فما أعظم تلك القدرة والحكمة التى أظهرت فى هذه الرقعة الصغيرة ، هذه الاختلاقات التى لاحد لها . وثانيها : أن الانسان متولد من النطفة ، فالمؤثر فى تصوير النطفة وتشكيلها قوة موجودة فى النطفة أو غير موجودة فيها فان كانت القوة المصورة فيها ، فتلك القوة اما أن يكون لها شعور وإدراك وعلم وحكمة ، حتى تمكنت من هذا التصوير العجيب ، واما أن لا تكون تلك القوة كذلك ، بل يكون تأثيرها بمجرد الطبع والعلية ، والاول ظاهر الفساد لأن الانسان حال استكماله

أكثر علماً وقدرة ، ثم انه حال كماله لو أراد أن يغير شعرة عن كيفيتها لا يقدر على ذلك ، لحال ماكان فى نهاية الضعف كيف يقدر على ذلك ، وأما ان كانت تلك القوة مؤثرة بالطبع ، فهذا المعنى اما أن يكون جسما متشابه الأجزاء فى نفسه ، أو يكون مختلف الاجزاء ، فان كان متشابه الاجزاء فالقوة الطبيعية إذا عملت فى المادة البسيطة ، لابد وأن يصدر منه فعل متشابه ، وهذا هو الكرة فكان ينبغى أن يكون الانسان على صورة كرة ، وتكون جميع الأجزاء المفترضة فى تلك الكرة متشابهة فى الطبع ، وهذا هو الذى يستدلون به على أن البسائط لابد وأن تكون كرات ، فثبت أنه لا بد للنطفة فى انقلابها لحماً ودماً وانسانا ، من مدبر ومقدر لأعضائها وقواها وتراكيبها ، وما ذاك إلا الصانع سبحانه وتعالى . وثالثها : الاستدلال بأحوال تشريح أبدان الحيوانات والعجائب الواقعة فى تركيبها وتأليفها ، وايراد ذلك فى هذا الموضع كالمعتذر لكثرتها ، واستقصاء الناس فى شرحها فى الكتب المعمولة فى هذا الفن . ورابعها : ماروى عن أمير المؤمنين على بن أبى طالب رضى الله عنه أنه قال : سبحان من بصر بشحم ، وأسمع بعظم ، وأنطق بلحم ، ومن عجائب الأمر فى هذا التركيب أن أهل الطبائع قالوا : أعلى العناصر يجب أن يكون هو النار ، لأنها حارة يابسة ، وأدون منها فى اللطافة الهواء ، ثم الماء والأرض لا بد وأن تكون تحت الكل لثقلها وكثافتها ويبسها ، ثم انهم قلبوا هذه القضية فى تركيب بدن الانسان ، لأن على الأعضاء منه عظم القحف والعظم بارد يابس على طبيعة الأرض ، وتحته الدماغ وهو بارد رطب على طبع الماء ، وتحته النفس وهو حار رطب على طبع الهواء ، وتحت الكل : القلب ، وهو حار يابس على طبع النار ، فسبحان من بيده قلب الطبائع يرتبها كيف يشاء ، ويركبها كيف أراد

ومما ذكرنا فى هذا الباب أن كل صانع يأتى بنقش لطيف فانه يصونه عن التراب كى لا يكدره وعن الماء كى لا يمحوه ، وعن الهواء كى لا يزيل طراوته ولطافته ، وعن النار كيلا تحرقه ، ثم انه سبحانه وتعالى وضع نقش خلقته على هذه الأشياء ، فقال (ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب) وقال (وجعلنا من الماء كل شىء حى) وقال فى الهواء (فنفخنا فيه من روحنا) وقال أيضاً (وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير باذنى فتنفخ فيها) وقال (ونفخت فيه من روحى) وقال فى النار (وخلق الجان من مارج من نار) وهذا يدل على أن صنعه بخلاف صنع كل أحد . وخامسها : انظر إلى الطفل بعد انفصاله من الأم ، فانك لو وضعت على فمه وأنفه ثوبا يقطع نفسه لمات فى الحال ، ثم انه بقى فى الرحم الضيق مدة مديدة ، مع تعذر النفس هناك ولم يمت ، ثم انه بعد الانفصال يكون من أضعف الأشياء وأبعدها عن الفهم . بحيث لا يميز بين الماء والنار ، وبين

المؤذى والملذ ، وبين الألم وبين غيرها ، ثم ان الانسان وإن كان فى أول أمره من أبعد الأشياء عن الفهم ، فانه بعد استكماله أكمل الحيوانات فى الفهم والعقل والادراك ، ليعلم أن ذلك من عطية القادر الحكيم ، فانه لو كان الأمر بالطبع لكان كل من كان أذكى فى أول الخلقة ، كان أكثر فهماً وقت الاستكمال ، فلما لم يكن الأمر كذلك ، بل كان على الضد منه ، علمنا أن كل ذلك من عطية الله الخالق الحكيم . وسادسها : اختلاف الألسنة واختلاف طبائعهم ، واختلاف أمزجتهم من أقوى الدلائل ونرى الحيوانات البرية والجبلية ، شديدة المشابهة بعضها بالبعض ، ونرى الناس مختلفين جداً فى الصورة ، ولولا ذلك لاختلت المعيشة ، ولاشتبه كل أحد بأحد ، فما كان يتميز البعض عن البعض ، وفيه فساد المعيشة ، واستقصاء الكلام فى هذا النوع لامطمع فيه لأنه بحر لاساحل له

﴿النوع السابع من الدلائل﴾ تصريف الرياح ، وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ وجه الاستدلال بها أنها مخلوقة على وجه يقبل التصريف ، وهو الرقة واللطافة ، ثم انه سبحانه يصرفها على وجه يقع به النفع العظيم فى الانسان والحيوان والنبات ، وذلك من وجوه : أحدها : أنها مادة النفس الذى لو انقطع ساعة عن الحيوان لمات ، وقيل فيه ان كل ماكانت الحاجة إليه أشد ، كان وجدانه أسهل ، ولما كان احتياج الانسان إلى الهواء أعظم الحاجات حتى لو انقطع عنه لحظة لمات لاجرم كان وجدانه أسهل ، من وجدان كل شىء ، وبعد الهواء الماء فان الحاجة إلى الماء أيضا شديدة دون الحاجة إلى الهواء ، فلاجرم سهل أيضا وجدان الماء ، ولكن وجدان الهواء أسهل ، لأن الماء لابد فيه من تكلف الاغتراف بخلاف الهواء ، فان الآلات المهيأة لجذبه حاضرة أبدا . ثم بعد الماء الحاجة إلى الطعام شديدة ولكن دون الحاجة إلى الماء ، فلا جرم كان تحصيل الطعام أصعب من تحصيل الماء ، وبعد الطعام الحاجة إلى تحصيل المعاجين ، والأدوية النادرة قليلة ، فلاجرم عزت هذه الأشياء ، وبعد المعاجين الحاجة إلى أنواع الجواهر من اليواقيت والزبرجد نادرة جدا ، فلا جرم كانت فى نهاية العزة . فثبت أن كل ما كان الاحتياج إليه أشد . كان وجدانه أسهل . وكل ماكان الاحتياج إليه أقل . كان وجدانه أصعب . وماذاك إلا رحمة منه على العباد . ولما كانت الحاجة إلى رحمة الله تعالى أعظم الحاجات . فنرجو أن يكون وجدانها أسهل من وجدان كل شىء . وعبر الشاعر عن هذا المعنى فقال :

سبحان من خص القليل بعزه ... والناس مستغنون عن أجناسه
وأذل أنفاس الهواء وكل ذى ... نفس لمحتاج إلى أنفاسه

وثانيها ؛ لولا تحرك الرياح لما جرت الفلك وذلك مما لايقدر عليه أحد إلا الله . فلو أراد كل من فى العالم أن يقلب الريح من الشمال إلى الجنوب . أو إذاكان الهواء ساكنا أن يحركه لتعذر

﴿المسألة الثانية﴾ قال الواحدى (وتصريف الرياح) أرادو تصريفه الرياح ، فأضاف المصدر إلى المفعول . وهو كثير

﴿المسألة الثالثة﴾ الرياح جمع الريح قال أبو على الريح اسم على فعل والعين منه واو انقلبت فى الواحد للكسرة ياء . فانه فى الجمع القليل أرواح وذلك لأنه لاشىء فيه يوجب الاعلال . ألاترى أن سكون الراء لايوجب الاعلال . كالواو فى قوم وقول . وفى الجمع الكثير رياح انقلبت الواو ياء للكسرة التى قبلها نحو : ديمة وديم . وحيلة وحيل . قال ابن الانبارى : إنما سميت الريح ريحا لأن الغالب عليها فى هبوبها المجىء بالروح والراحة . وانقطاع هبوبها يكسب الكرب والغم فهى مأخوذة من الروح . والدليل على أن أصلها الواو قولهم فى الجمع أرواح

﴿المسألة الرابعة﴾ قالوا الرياح أربع . الشمال . والجنوب . والصبا . والدبور . فالشمال من نقطة الشمال . والجنوب من نقطة الجنوب . والصبا مشرقية . والدبور مغربية . وتسمى الصبا قبولا لأنها استقبلت الدبور ، ومابين كل واحد من هذه المهاب فهى نكباء

﴿المسألة الخامسة﴾ اختلف القراء فى الرياح فقرأ أبو عمرو وعاصم . وابن عامر (الرياح) على الجمع فى عشرة مواضع البقرة والأعراف والحجر والكهف والفرقان والنمل والروم فى موضعين . والجاثية وفاطر . وقرأ نافع فى اثنى عشر موضعاً هذه العشرة . وفى إبراهيم (كرماد اشتدت به الرياح) وفى حم عسق (ان يشأ يسكن الرياح) وقرأ ابن كثير (الرياح) فى خمسة مواضع البقرة والحجر . والكهف . والروم فى موضعين . وقرأ الكسائى فى ثلاثة مواضع : فى الحجر ، والفرقان ، والروم الأول منها

واعلم أن كل واحدة من هذه الرياح مثل الأخرى فى دلالتها على الوحدانية ، وأما من وحد فانه يريد به الجنس ، كقولهم : أهلك الناس الدينار والدرهم ، وإذا أريد بالريح الجنس ، كانت قراءة من وحد كقراءة من جمع . فاما ماروى فى الحديث من أنه عليه الصلاة والسلام كان إذا هبت الريح قال «اللهم اجعلها رياحاً ولا تجعلها ريحا» فانه يدل على أن مواضع الرحمة بالجمع أولى ، قال تعالى (ومن آياته أن يرسل الرياح مبشرات) وإنما يبشر بالرحمة ، وقال فى موضع الافراد (وفى عاد إذ أرسلنا عليهم الريح العقيم) وقد يختص اللفظ فى القرآن بشىء فيكون أمارة له ، فمن ذلك أن عامة ما جاء فى التنزيل من قوله تعالى (ومايدريك لعل الساعة قريب) وماكان من لفظ ادراك فانه مفسر

المبهم غير معين كقوله (وما أدراك ماالقارعة ، وما أدراك ماهيه)

﴿النوع الثامن من الدلائل﴾ قوله تعالى (والسحاب المسخر بين السماء والأرض) سمى السحاب سحاباً لانسحابه فى الهواء ، ومعنى التسخير التذليل ، وإنما سماه مسخراً لوجوه : أحدها : أن طبع الماء ثقيل يقتضى النزول ، فكان بقاؤه فى جو الهواء على خلاف الطبع ، فلا بد من قاسر قاهر يقهره على ذلك ، فلذلك سماه بالمسخر : الثانى : أن هذا السحاب لو دام لعظم ضرره من حيث أنه يستر ضوء الشمس . ويكثر الامطار والابتلال ؛ ولو انقطع لعظم ضرره لأنه يقتضى القحط وعدم العشب والزراعة ، فكان تقديره بالمقدار المعلوم هو المصلحة ، فهو كالمسخر لله سبحانه ، يأتى به فى وقت الحاجة ، ويرده عند زوال الحاجة : الثالث : أن السحاب لا يقف فى موضع معين ، بل يسوقه الله تعالى بواسطة تحريك الرياح إلى حيث أراد وشاء فذلك هو التسخير ، فهذا هو الاشارة إلى وجوه الاستدلال بهذه الدلائل

وأما قوله تعالى ﴿لآيات لقوم يعقلون﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (لآيات) لفظ جمع فيحتمل أن يكون ذلك راجعاً إلى الكل ، أى مجموع هذه الأشياء آيات ويحتمل أن يكون راجعاً إلى كل واحد مما تقدم ذكره ، فكأنه تعالى بين أن فى كل واحد مما ذكرنا آيات وأدلة ، وتقرير ذلك من وجوه : أحدها : أنا بينا أن كل واحد من هذه الأمور الثمانية يدل على وجود الصانع سبحانه وتعالى من وجوه كثيرة . وثانيها : أن كل واحد من هذه الآيات يدل على مدلولات كثيرة ، فهى من حيث انها لم تكن موجودة ثم وجدت دلت على وجود المؤثر وعلى كونه قادراً ، لأنه لو كان المؤثر موجباً لدام الأثر بدوامه ، فما كان يحصل التغير ، ومن حيث انها وقعت على وجه الاحكام والاتقان دلت على علم الصانع ، ومن حيث ان حدوثها اختص بوقت دون وقت دلت على إرادة الصانع ، ومن حيث انها وقعت على وجه الاتساق والانتظام من غير ظهور الفساد فيها دلت على وحدانية الصانع ، على ماقال تعالى (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) وثالثها : انها كما تدل على وجود الصانع وصفاته ، فكذلك تدل على وجوب طاعته وشكره علينا ، عند من يقول بوجوب شكر المنعم عقلا ، لأن كثرة النعم توجب الخلوص فى الشكر . ورابعها : أن كل واحد من هذه الدلائل الثمانية أجسام عظيمة فهى مركبة من الأجزاء التى لا تتجزأ فذلك الجزء الذى يتقاصر الحس والوهم والخيال عن إدراكه قد حصل فيه جميع هذه الدلائل ، فان ذلك الجزء من حيث انه حادث ، فكان حدوثه لا محالة مختصاً بوقت معين ، ولا بد وأن يكون مختصاً بصفة معينة ، مع أنه يجوز فى العقل وقوعه على

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرَوْنَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ

خلاف هذه الأمور ، وذلك يدل على الافتقار إلى الصانع الموصوف بالصفات المذكورة ، وإذا كان كل واحد من أجزاء هذه الأجسام ومن صفاتها شاهداً على وجود الصانع ، لاجرم قال : انها آيات وحاصل القول : أن الموجود اما قديم واما محدث ، أما القديم فهو الله سبحانه وتعالى ،وأما المحدث فكل ماعداه ، وإذا كان فى كل محدث دلالة على وجود الصانع كان كل ما عداه شاهدا على وجوده مقرا بوحدانيته معترفا بلسان الحال بالهيته . وهذا هو المراد من قوله (وإن من شىء الا يسبح بحمده ولكن لاتفقهون تسبيحهم)

أما قوله تعالى ﴿لقوم يعقلون﴾ فانما خص الآيات بهم لأنهم الذين يتمكنون من النظر فيه : والاستدلال به على مايلزمهم من توحيد ربهم وعدله وحكمته ، ليقوموا بشكره ، وما يلزم من عبادته وطاعته

واعلم أن النعم على قسمين نعم دنيوية ونعم دينية ، وهذه الأمور الثمانية التى عدها الله تعالى نعم دنيوية فى الظاهر ، فاذا تفكر العاقل فيها . واستدل بها على معرفة الصانع ، صارت نعما دينية لكن الانتفاع بها من حيث انها نعم دنيوية لا يكمل إلا عند سلامة الحواس وصحة المزاج ، فكذا الانتفاع بها من حيث انها نعم دينية لايكمل إلا عند سلامة العقول وانفتاح بصر الباطن ، فلذلك قال (لآيات لقوم يعقلون) قال القاضى عبد الجبار : الآية تدل على أمور : أحدها : أنه لو كان الحق يدرك بالتقليد واتباع الآباء . والجرى على الالف والعادة لما صح ذلك . وثانيها :لو كانت المعارف ضرورية وحاصلة بالالهام لما صح وصف هذه الأمور بأنها آيات لأن المعلوم بالضرورة لايحتاج فى معرفته إلى الآيات : وثالثها : أن سائر الأجسام والأعراض وإن كانت تدل على الصانع فهو تعالى خص هذه الثمانية بالذكر . لأنها جامعة بين كونها دلائل . وبين كونها نعما على المكلفين على أوفر حظ ونصيب . ومتى كانت الدلائل كذلك . كانت أنجع فى القلوب وأشد تأثيرا فى الخواطر .

قوله عز وجل ﴿ومن الناس من يتخذ من دون الله أندادا يحبونهم كحب الله والذين آمنوا أشد حباً لله ولويرى الذين ظلموا إذ يرون العذاب أن القوة لله جميعاً وأن الله شديد العذاب﴾

اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ «١٦٥»

اعلم أنه سبحانه وتعالى لما قرر التوحيد بالدلائل القاهرة القاطعة أردف ذلك بتقبيح مايضاد التوحيد لأن تقبيح ضد الشيء مما يؤكد حسن الشيء ولذلك قال الشاعر : وبضدها تتبين الأشياء . وقالوا أيضا النعمة مجهولة، فاذا فقدت عرفت . والناس لايعرفون قدر الصحة ، فاذا مرضوا ثم عادت الصحة اليهم عرفوا قدرها . وكذا القول فى جميع النعم ، فلهذا السبب أردف الله تعالى الآية الدالة على التوحيد بهذه الآية . وههنا مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ أما الند فهو المثل المنازع ، وقد بينا تحقيقه فى قوله تعالى فى أول هذه السورة (فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون) واختلفوا فى المراد بالانداد على أقوال : أحدها : أنها هى الأوثان التى اتخذوها آلهة لتقربهم إلى الله زلفى ، ورجوا من عندها النفع والضر ، وقصدوها بالمسائل، ونذروا لها النذور ، وقربوا لها القرابين ، وهو قول أكثر المفسرين . وعلى هذا الاصنام أنداد بعضها لبعض ، أى أمثال ليس انها أنداد الله ، أو المعنى : انها أنداد لله تعالى بحسب ظنونهم الفاسدة . وثانيها: انها السادة الذين كانوا يطيعونهم ، فيحلون لمكان طاعتهم ماحرم الله ، ويحرمون ما أحل الله ، عن السدى . والقائلون بهذا القول رجحوا هذا القول على الاول من وجوه : الاول: أن قوله (يحبونهم كحب الله) الهاء والميم فيه ضمير العقلاء . الثانى : أنه يبعد أنهم كانوا يحبون الاصنام كمحبتهم الله تعالى مع علمهم بانها لا تضر ولا تنفع . الثالث : أن الله تعالى ذكر بعد هذه الآية (إذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا) وذلك لايليق إلا بمن اتخذ الرجال أندادا وأمثالا لله تعالى ، يلتزمون من تعظيمهم والانقياد لهم ، ما يلتزمه المؤمنون من الانقياد لله تعالى

القول الثالث فى تفسير الانداد قول الصوفية والعارفين ، وهو أن كل شيء شغلت قلبك به سوى الله تعالى ، فقد جعلته فى قلبك نداً لله تعالى ، وهو المراد من قوله (أفرأيت من اتخذ إلهه هواه)

أما قوله تعالى (يحبونهم كحب الله) فاعلم أنه ليس المراد محبة ذاتهم فلا بد من محذوف، والمراد يحبون عادتهم أو التقرب اليهم والانقياد لهم ، أوجميع ذلك ، وقوله (كحب الله) فيه ثلاثة أقوال: قيل فيه كحبهم لله . وقيل فيه : كالحب اللازم عليهم لله . وقيل فيه : كحب المؤمنين لله . وانما اختلفوا هذا الاختلاف من حيث انهم اختلفوا فى أنهم هل كانوا يعرفون الله أم لا ؟ فمن قال : كانوا يعرفونه مع اتخاذهم الانداد . تأول على أن المراد كحبهم لله، ومن قال: انهم ما كانوا عارفين بربهم. حمل الآية على أحد الوجهين الباقيين، إما كالحب اللازم لهم ، أو كحب المؤمنين لله. والقول الأول أقرب لأن قوله (يحبونهم

كحب الله) راجع إلى الناس الذين تقدم ذكرهم، وظاهر قوله (كحب الله) يقتضى حب الله ثابتا فيهم، فكأنه تعالى بين فى الآية السالفة أن الاله واحد، ونبه على دلائله، ثم حكى قول من يشرك معه، وذلك يقتضى كونهم مقرين بالله تعالى

فان قيل: العاقل يستحيل أن يكون حبه للأوثان كحبه لله، وذلك لأنه بضرورة العقل يعلم أن هذه الأوثان أحجار لا تنفع، ولا تضر، ولا تسمع، ولا تبصر ولا تعقل، وكانوا مقرين بأن لهذا العالم صانعا مدبرا، حكيما، ولهذا قال تعالى (ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله) ومع هذا الاعتقاد كيف يعقل أن يكون حبهم لتلك الأوثان كحبهم لله تعالى، وأيضا فان الله تعالى حكى عنهم أنهم قالوا (مانعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى) وإذا كان كذلك، كان المقصود الأصلى طلب مرضات الله تعالى، فكيف يعقل الاستواء فى الحب مع هذا القول، قلنا قوله (يحبونهم كحب الله) أى فى الطاعة لهـا، والتعظيم لها، فالاستواء على هذا القول فى المحبة لا ينافى ماذكرتموه

أما قوله تعالى ﴿والذين آمنوا أشد حبا لله﴾ ففيه مسائل:

﴿المسئلة الأولى﴾ فى البحث عن ماهية محبة العبد لله تعالى. اعلم أنه لا نزاع بين الأمة فى اطلاق هذه اللفظة، وهى أن العبد قد يحب الله تعالى، والقرآن ناطق به، كما فى هذه الآية، وكما فى قوله (يحبهم ويحبونه) وكذا الأخبار. روى أن ابراهيم عليه السلام قال لملك الموت عليه السلام وقد جاءه لقبض روحه: هل رأيت خليلا يميت خليله؟ فأوحى الله تعالى اليه: هل رأيت خليلا يكره لقاء خليله؟ فقال: ياملك الموت الآن فاقبض. وجاء أعرابى إلى النبى صلى الله عليه وسلم فقال: يارسول الله متى الساعة؟ فقال ماأعددت لها؟ فقال ما أعددت كثير صلاة ولا صيام، الا أنى أحب الله ورسوله، فقال عليه الصلاة والسلام: المرء مع من أحب. فقال أنس: فما رأيت المسلمين فرحوا بشىء بعد الاسلام فرحهم بذلك. وروى أن عيسى عليه السلام مر بثلاثة نفر، وقد نحلت أبدانهم، وتغيرت ألوانهم، فقال لهم: ماالذى بلغ بكم الى ماأرى؟ فقالوا: الخوف من النار. فقال حق على الله أن يؤمن الخائف. ثم تركهم الى ثلاثة آخرين، فاذاهم أشد نحولا وتغيرا، فقال لهم، ماالذى بلغ بكم الى هـذا المقام؟ قالوا: الشوق الى الجنة. فقال: حق على الله أن يعطيكم ماترجون ثم تركهم الى ثلاثة آخرين فاذاهم أشد نحولا وتغيرا، كأن وجوههم المرايا من النور، فقال: كيف بلغتم الى هذه الدرجة، قالوا: بحب الله فقال عليه الصلاة والسلام: أنتم المقربون الى الله يوم القيامة، وعن السدى قال: تدعى الأمم يوم القيامة بأنبيائها، فيقال: يا أمة موسى، ويا أمة عيسى، ويا أمة محمد، غير المحبين منهم، فانهم ينادون: يا أولياء الله. وفى بعض الكتب «عبدى أنا وحقك

لك محب فبحق عليك كن لى محبا»

واعلم أن الأمة وان اتفقوا فى اطلاق هذه اللفظة ، لكنهم اختلفوا فى معناها ، فقال جمهور المتكلمين : ان المحبة نوع من أنواع الارادة ، والارادة لا تعلق لها إلا بالجائزات ، فيستحيل تعلق المحبة بذات الله تعالى وصفاته . فاذا قلنا : نحب الله . فمعناه نحب طاعة الله وخدمته ، أو نحب ثوابه واحسانه ، وأما العارفون فقد قالوا : العبد قد يحب الله تعالى لذاته ، وأما حب خدمته أو حب ثوابه فدرجة نازلة ، واحتجوا بأن قالوا إنا وجدنا أن اللذة محبوبة لذاتها ، والكمال أيضا محبوب لذاته ، أما اللذة فانه إذا قيل لنا : لم تكتسبون ؟ قلنا : لنجد المال . فاذا قيل: ولم تطلبون المال؟ قلنا ؛ لنجد به المأكول والمشروب . فان قالوا : لم تطلبون المأكول والمشروب ؟ قلنا : لتحصل اللذة ويندفع الالم . فاذا قيل لنا : ولم تطلبون اللذة وتكرهون الالم ؟ قلنا : هذا غير معلل ، فانه لو كان كل شىء انما كان مطلوبا لاجل شىء آخر ، لزم اما التسلسل ، واما الدور ، وهما محالان ، فلا بد من الانتهاء إلى ما يكون مطلوبا لذاته ، واذا ثبت ذلك فنحن نعلم أن اللذة مطلوبة الحصول لذاتها ، والألم مطلوب الدفع لذاته ، لا لسبب آخر ، وأما الكمال فلأنا نحب الأنبياء والأولياء لمجرد كونهم موصوفين بصفات الكمال ، واذا سمعنا حكاية بعض الشجعان مثل رستم ، واسفنديار ، واطلعنا على كيفية شجاعتهم ؛ مالت قلوبنا اليهم ، حتى انه قد يبلغ ذلك الميل إلى انفاق المال العظيم فى تقرير تعظيمه ، وقد ينتهى ذلك إلى المخاطرة بالروح ، وكون اللذة محبوبة لذاتها لا ينافى كون الكمال محبوبا لذاته ، إذا ثبت هذا فنقول : الذين حملوا محبة الله تعالى على محبة طاعته . أو على محبة ثوابه ، فهؤلاء هم الذين عرفوا أن اللذة محبوبة لذاتها ، ولم يعرفوا أن الكمال محبوب لذاته ، أما العارفون الذين قالوا : انه تعالى محبوب فى ذاته ولذاته ، فهم الذين انكشف لهم أن الكمال محبوب لذاته ، وذلك لأن أكمل الكاملين هو الحق سبحانه وتعالى ، فانه لوجوب وجوده : غنى عن كل ماعداه ، وكمال كل شىء فهو مستفاد منه وأنه سبحانه وتعالى أكمل الكاملين فى العلم والقدرة فاذا كنا نحب الرجل العالم لكماله فى علمه والرجل الشجاع لكماله فى شجاعته والرجل الزاهد لبراءته عما لا ينبغى من الأفعال . فكيف لانحب الله وجميع العلوم بالنسبة إلى علمه كالعدم؛ وجميع القدر بالنسبة الى قدرته كالعدم وجميع ماللخلق من البراءة عن النقائص بالنسبة الى ماللحق من ذلك كالعدم ؛ فلزم القطع بأن المحبوب الحق هو الله تعالى ، وأنه محبوب فى ذاته ولذاته ، سواء أحبه غيره أو ماأحبه غيره ، واعلم أنك لما وقفت على النكتة فى هذا الباب ، فنقول : العبد لاسبيل له الى الاطلاع على كمال الله سبحانه ابتداء ، بل مالم ينظر فى مملوكاته لايمكنه الوصول الى

ذلك المقام ، فلا جرم كل من كان اطلاعه على دقائق حكمة الله وقدرته فى المخلوقات أتم ، كان علمه بكماله أتم ، فكان حبه له أتم ، ولما كان لانهاية لمراتب وقوف العبد على دقائق حكمة الله تعالى ، فلا جرم لانهاية لمراتب محبة العباد لجلال حضرة الله تعالى ثم تحدث هنالك حالة أخرى ، وهى أن العبد اذا كثرت مطالعته لدقائق حكمة الله تعالى ، كثر ترقيه فى مقام محبة الله ، فاذا كثر ذلك صار ذلك سببا لاستيلاء حب الله تعالى على قلب العبد ، وغوصه فيه على مثال القطرات النازلة من الماء على الصخرة الصماء فانها مع لطافتها تثقب الحجارة الصلدة فاذا غاصت محبة الله فى القلب تكيف القلب بكيفيتها ، واشتدالفه بها وكلما كان ذلك الالف أشد كانت النفرة عما سواه أشد لأن الالتفات الى ماعداه يشغله عن الالتفات اليه والمانع عن حضور المحبوب مكروه فلاتزال تتعاقب محبة الله ، ونفرته عما سواه على القلب ، ويشتد كل واحد منهما بالآخر ، الى أن يصير القلب نفوراً عما سوى الله تعالى ، والنفرة توجب الاعراض عما سوى الله ، والاعراض يوجب الفناء عما سوى الله تعالى فيصير ذلك القلب مستنيرا بأنوار القدس ، مستضيئاً بأضواء عالم العصمة فانياً عن الحظوظ المتعلقة بعالم الحدوث وهذا المقام أعلى الدرجات . وليس له فى هذا العالم مثال الا العشق الشديد على أى شىء كان فانك ترى من التجار المشغوفين بتحصيل المال من نسى جوعه وطعامه وشرابه عند استغراقه فى حفظ المال فاذا عقل ذلك فى ذلك المقام الخسيس ، فكيف يستبعد ذلك عند مطالعة جلال الحضرة الصمدية

﴿المسألة الثانية﴾ فى معنى الشوق الى الله تعالى

اعلم أن الشوق لايتصور الا الى شىء أدرك من وجه . ولم يدرك من وجه فأما الذى لم يدرك أصلا . فلا يشتاق اليه ، فان لم ير شخصا ولم يسمع وصفه . لم يتصور أن يشتاق اليه ولو أدرك كماله لايشتاق اليه . ثم ان الشوق الى المعشوق من وجهين : أحدهما : أنه إذا رآه ثم غاب عنه اشتاق إلى استكمال خياله بالرؤية . والثانى : أن يرى وجه محبوبه ولايرى شعره ، ولاسائر محاسنه ، فيشتاق إلى أن ينكشف له مالم يره قط ، والوجهان جميعاً متصوران فى حق الله تعالى ، بل هما لازمان بالضرورة لكل العارفين ، فان الذى اتضح للعارفين من الأمور الالهية وإن كان فى غاية الوضوح ، مشوب بشوائب الخيالات ، فان الخيالات لاتفتر فى هذا العالم عن المحاكاة والتمثيلات ، وهى مدركات للمعارف الروحانية ، ولايحصل تمام التجلى إلا فى الآخرة ، وهذا يقتضى حصول الشوق لامحالة فى الدنيا فهذا أحد نوعى الشوق فيما اتضح اتضاحا . والثانى : أن الأمور الالهية لانهاية لها ، وإنما ينكشف لكل عبد من العباد بعضها ، وتبقى أمور لانهاية

لها غامضة ، فاذا علم العارف أن ماغاب عن عقله أكثر مما حضر ، فانه لايزال يكون مشتاقا إلى معرفتها ، والشوق بالتفسير الأول ينتهى فى دار الآخرة بالمعنى الذى يسمى رؤية ولقاء ومشاهدة ، ولايتصور أن يكون فى الدنيا ، وأما الشوق بالتفسير الثانى فيشبه أن لايكون له نهاية ، إذ نهايته أن ينكشف للعبد فى الآخرة جلال الله وصفاته ، وحكمته فى أفعاله ، وهى غير متناهية ، والاطلاع على غير المتناهى على سبيل التفصيل محال . وقد عرفت حقيقة الشوق إلى الله تعالى . واعلم أن ذلك الشوق لذيذ لأن العبد إذا كان فى الترقى حصل بسبب تعاقب الوجدان ، والحرمان ، والوصول ، والصد آلاما مخلوطة بلذات ، واللذات إذا كانت محفوفة بالحرمان والفقدان ، كانت أقوى ، فيشبه أن يكون هذا النوع من اللذات مما لايحصل إلا للبشر ، فان الملائكة كمالاتهم حاضرة بالفعل ، والبهائم لا تستعد لها أما البشر فهم المترددون بين جهتى السفالة والعلو .

﴿المسألة الثانية﴾ فى بيان أن الذين آمنوا هم أشد حباً لله . أما المتكلمون فقالوا : إن حبهم لله يكون من وجهين : أحدهما : أنه مايصدر منهم من التعظيم ، والمدح ، والثناء والعبادة خالصة عن الشرك وعما لاينبغى من الاعتقاد ، ومحبة غيرهم ليست كذلك . والثانى : أن حبهم لله اقترن به الرجاء والثواب ، والرغبة فى عظيم منزلته ، والخوف من العقاب ، والأخذ فى طريق التخلص منه ، ومن يعبد الله ويعظمه على هذا الحد تكون محبته لله أشد ، وأما العارفون فقالوا المؤمنون هم الذين عرفوا الله بقدر الطاقة البشرية ، وقد دللنا على أن الحب من لوازم العرفان . فكلما كان عرفانهم أتم ، وجب أن تكون محبتهم أشد

. فإن قيل : كيف يمكن أن يقال محبة المؤمنين لله تعالى أشد مع أنا نرى الهنود يأتون بطاعات شاقة لايأتى بشىء منها أحد من المسلمين ، ولا يأتون بها إلا لله تعالى ، ثم يقتلون أنفسهم حباً لله .

والجواب من وجوه : أحدها : أن الذين آمنوا لايتضرعون إلا إلى الله ، بخلاف المشركين فانهم يعدلون إلى الله عند الحاجة ، وعند زوال الحاجة ، يرجعون إلى الأنداد ، قال تعالى (فاذا ركبوا فى الفلك دعوا الله مخلصين له الدين) إلى آخره ، والمؤمن لايعرض عن الله فى الضراء والسراء والشدة والرخاء ، والكافر قد يعرض عن ربه . فكان حب المؤمن أقوى . وثانيها : أن من أحب غيره رضى بقضائه ، فلا يتصرف فى ملكه ، فأولئك الجهال قتلوا أنفسهم بغير إذنه ، أما المؤمنون فقد يقتلون أنفسهم باذنه ، وذلك فى الجهاد . وثالثها : أن الانسان إذا ابتلى بالعذاب الشديد لايمكنه الاشتغال بمعرفة الرب ، فالذى فعلوه باطل . ورابعها : قال ابن عباس : إن المشركين كانوا يعبدون

صنما ، فاذا رأوا شيئاً أحسن منه تركوا ذلك وأقبلوا على عبادة الأحسن . وخامسها : أن المؤمنين يوحدون ربهم ، والكفار يعبدون مع الصنم أصناما . فتنقص محبة الواحد ، أما الاله الواحد فتنضم محبة الجميع إليه .

أما قوله تعالى ﴿ولو يرى الذين ظلموا اذ يرون العذاب أن القوة لله جميعاً﴾ .

ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن فى قراءة هذه الآية أبحاثاً .

البحث الأول : قرأ نافع وابن عمر (ولو ترى) بالتاء المنقوطة من فوق خطاباً للنبى عليه السلام ، كأنه قال لو ترى يا محمد الذين ظلموا ، والباقون بالياء المنقوطة من تحت ، على الاخبار عمن جرى ذكرهم ، كأنه قال : ولو يرى الذين ظلموا أنفسهم باتخاذ الأنداد ، ثم قال بعضهم . هذه القراءة أولى ، لأن النبى صلى الله عليه وسلم والمسلمين قد علموا قدر مايشاهده الكفار ، ويعاينون من العذاب يوم القيامة ، أما المتوعدون فى هذه الآية فهم الذين لم يعلموا ذلك . فوجب إسناد الفعل اليهم .

البحث الثانى : اختلفوا فى (يرون) فقرأ ابن عامر (يرون) بضم الياء على التعدية ، وحجته قوله تعالى (كذلك يريهم الله أعمالهم حسرات عليهم) والباقون (يرون) بالفتح على اضافة الرؤية اليهم .

البحث الثالث : اختلفوا فى (أن) فقرأ بعض القراء (ان) بكسر الألف على الاستئناف ، وأما القراء السبع فعلى فتح الألف فيها .

﴿البحث الرابع﴾ لما عرفت أن (يرى الذين ظلموا) قرىء تارة بالتاء المنقوطة من فوق وأخرى بالياء المنقوطة من تحت ، وقوله (أن القوة) قرىء تارة بفتح الهمزة من «أن» وأخرى بكسرها حصل ههنا أربع احتمالات

﴿الاحتمال الأول﴾ أن يقرأ (ولو يرى) بالياء المنقوطة من تحت ، مع فتح الهمزة من (أن) والوجه فيه أنهم أعملوا يرون فى القوة ، والتقدير : ولو يرون أن القوة لله . ومعناه : ولو يرى الذين ظلموا شدة عذاب الله وقوته لما اتخذوا من دونه أنداداً فعلى هذا جواب «لو» محذوف : وهو كثير فى التنزيل . كقوله (ولو ترى إذ وقفوا على النار . ولو ترى اذ الظالمون فى غمرات الموت ، ولو أن قرآنا سيرت به الجبال) ويقولون : لو رأيت فلانا والسياط تأخذ منه . قالوا : وهذا الحذف أفخم وأعظم : لأن على هذا التقدير يذهب خاطر المخاطب إلى كل ضرب من الوعيد ،

إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتُّبِعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا وَرَأَوُا الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ «١٦٦» وَقَالَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَتَبَرَّأَ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّءُوا مِنَّا كَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ «١٦٧»

فيكون الخوف على هذا التقدير أشد مما إذا كان عين له ذلك الوعيد

﴿الاحتمال الثانى﴾ أن يقرأ بالياء المنقوطة من تحت مع كسر الهمزة ، من «ان» والتقدير : ولو يرى الذين ظلموا عجزهم حال مشاهدتهم عذاب الله لقالوا : ان القوة لله

﴿الاحتمال الثالث﴾ أن تقرأ بالتاء المنقوطة من فوق ، مع فتح الهمزة من «أن» وهى قراءة نافع وابن عامر . قال الفراء : الوجه فيه تكرير الرؤية ، والتقدير فيه : ولو ترى الذين ظلموا إذ يرون العذاب ترى أن القوة لله جميعاً .

﴿الاحتمال الرابع﴾ أن يقرأ بالتاء المنقوطة من فوق . مع كسر الهمزة . وتقديره : ولو ترى الذين ظلموا إذ يرون العذاب ، لقلت أن القوة لله جميعاً . وهذا أيضاً تأويل ظاهر جيد

﴿المسألة الثانية﴾ ان قيل : كيف جاء قوله (ولو يرى الذين ظلموا) وهو مستقبل ، مع قوله (إذ يرون العذاب) و«إذ» للماضى ؟ قلنا إنما جاء على لفظ المضى لأن وقوع الساعة قريب . قال تعالى (وما أمر الساعة إلا كلمح البصر أو هو أقرب) وقال (لعل الساعة قريب) وكل ماكان قريب الوقوع فانه يجرى مجرى ماوقع وحصل . وعلى هذا التأويل قال تعالى (ونادى أصحاب الجنة) وقول المقيم : قد قامت الصلاة يقول ذلك قبل إيقاعه التحريم للصلاة لقرب ذلك . وقد جاء كثير فى التنزيل من هذا الباب : قال تعالى (ولو ترى إذ وقفوا ، ولو ترى إذ الظالمون ، ولو ترى إذ فزعوا . ولو ترى إذ يتوفى)

قوله عز وجل﴿إذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا ورأوا العذاب وتقطعت بهم الأسباب وقال الذين اتبعوا لو أن لنا كرة فنتبرأ منهم كما تبرؤا منا كذلك يريهم الله أعمالهم حسرات عليهم وما هم بخارجين من النار﴾

اعلم أنه تعالى لما بين حال من يتخذ من دون الله أندادا بقوله (ولو يرى الذين ظلموا إذ يرون العذاب) على طريق التهديد ، زاد فى هذا الوعيد بقوله تعالى (إذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين

اتبعوا) فبين أن الذين أفنوا عمرهم فى عبادتهم ، واعتقدوا أنهم من أوكد أسباب نجاتهم ، فانهم يتبرؤن منهم عند احتياجهم اليهم ، ونظيره قوله تعالى (يكفر بعضكم ببعض ويلعن بعضكم بعضاً) وقال أيضاً (الأخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو إلا المتقين) وقال (كلما دخلت أمة لعنت أختها) وحكى عن إبليس أنه قال (إنى كفرت بما أشركتمونى من قبل) وههنا مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى قوله (اذ تبرأ) قولان : الأول : أنه بدل من (إذ يرون العذاب) . الثانى : أن عامل الاعراب فى «اذ» معنى شديد ، كأنه قال : هو شديد العذاب ، إذ تبرأ يعنى : فى وقت التبرؤ .

﴿المسألة الثانية﴾ معنى الآية أن المتبوعين يتبرؤن من الاتباع فى ذلك اليوم ، فبين تعالى ما لأجله يتبرؤن منهم ، وهو عجزهم عن تخليصهم من العذاب الذى رأوه ، لأن قوله (وتقطعت بهم الأسباب) يدخل فى معناه أنهم لم يجدوا إلى تخليص أنفسهم وأتباعهم سبيا . والآيس من كل وجه يرجو به الخلاص مما نزل به . وبأوليائه من البلاء . يوصف بأنه تقطعت به الأسباب . واختلفوا فى المراد بهؤلاء المتبوعين على وجوه : أحدها : أنهم السادة والرؤساء من مشركى الانس . عن قتادة والربيع وعطاء . وثانيها : أنهم شياطين الجن الذين صاروا متبوعين للكفار بالوسوسة عن السدى . وثالثها : أنهم شياطين الجن والانس . ورابعها : الأوثان الذين كانوا يسمونها بالآلهة ، والأقرب هو الأول ، لأن الأقرب فى الذين اتبعوا أنهم الذين يصح منهم الأمر والنهى ، حتى يمكن أن يتبعوا ، وذلك لا يليق بالأصنام ، ويجب أيضا حملهم على السادة من الناس لأنهم الذين يصح وصفهم من عظمهم بأنهم يحبونهم كحب الله دون الشياطين ، ويؤكده قوله تعالى (انا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا) وقرأ مجاهد الأول على البناء للفاعل ، والثانى على البناء للمفعول ، أى تبرأ الاتباع من الرؤساء

﴿المسألة الثالثة﴾ ذكروا فى تفسير التبرؤ وجوها : أحدها : أن يقع منهم ذلك بالقول . وثانيها : أن يكون نزول العذاب بهم ، وعجزهم عن دفعهم عن أنفسهم فكيف عن غيرهم فتبرؤا . وثالثها : أنه ظهر فيهم الندم على ما كان منهم من الكفر بالله ، والاعراض عن أنبيائه ورسله ، فسمى ذلك الندم تبرؤا ، والأقرب هو الأول ، لأنه هو الحقيقة فى اللفظ

أما قوله تعالى ﴿ورأوا العذاب﴾ الواو للحال . أى يتبرؤن فى حال رؤيتهم العذاب ، وهذا أولى من سائر الاقوال ، لان فى تلك الحالة يزداد الهول والخوف

أما قوله تعالى ﴿وتقطعت بهم الاسباب﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الاولى﴾ أنه عطف على (تبرأ) وذكروا فى تفسير الاسباب سبعة أقوال ، الاول : أنها المواصلات التى كانوا يتواصلون عليها . عن مجاهد وقتادة والربيع . والثانى : الأرحام التى كانوا يتعاطفون بها ، عن ابن عباس وابن جريج ، والثالث : الأعمال التى كانوا يلزمونها ، عن ابن زيد والسدى . والرابع : العهود والحلف التى كانت بينهم يتوادون عليها ، عن ابن عباس. والخامس: ماكانوا يتواصلون به من الكفر ، وكان بها انقطاعهم عن الأصم . السادس : المنازل التى كانت لهم فى الدنيا عن الضحاك والربيع بن أنس .السابع : أسباب النجاة تقطعت عنهم ،والأظهر دخول الكل فيه ، لأن ذلك كالنفى ، فيعم الكل ، فكأنه قال وزال عنهم كل سبب يمكن أن يتعلق به ، وأنهم لا ينتفعون بالأسباب على اختلافها ، من منزلة ، وسبب ، ونسب ، وحلف ،وعقد ، وعهد ، وذلك نهاية ما يكون من اليأس ، فحصل فيه التوكيد العظيم فى الزجر

﴿المسألة الثانية﴾ الباء فى قوله (بهم الاسباب) بمعنى «عن» كقوله تعالى (فاسأل به خبيرا) أى عنه . قال علقمة بن عبدة :

فان تسألونى بالنساء فاننى بصير بأدواء النساء طبيب

أى عن النساء

﴿المسأله الثالثة﴾ أصل السبب فى اللغة الحبل . قالوا : ولايدعى الحبل سببا حتى ينزل ويصعد به ، ومنه قوله تعالى (فليمدد بسبب إلى السماء) ثم قيل لكل شىء وصلت به إلى موضع أو حاجة تريدها : سبب . يقال : ما بينى وبينك سبب . أى رحم ومودة ، وقيل للطريق : سبب لأنك بسلوكه تصل الموضع الذى تريده ، قال تعالى (فأتبع سببا) أى طريقا ، وأسباب السموات : أبوابها لأن الوصول إلى السماء يكون بدخولها ، قال تعالى مخبرا عن فرعون (لعلى أبلغ الاسباب أسباب السموات) قال زهير

ومن هاب أسباب المنايا تناله ولو رام أسباب السماء بسلم

والمودة بين القوم تسمى سببا لانهم بها يتواصلون

أما قوله تعالى ﴿وقال الذين اتبعوا لو أن لنا كرة فنتبرأ منهم كما تبرؤا منا﴾ فذلك تمن منهم لأن يتمكنوا من الرجعة إلى الدنيا وإلى حال التكليف ، فيكون الاختيار إليهم حتى يتبرؤن منهم فى الدنيا ، كما تبرؤا منهم يوم القيامة ، ومفهوم الكلام أنهم تمنوا لهم فى الدنيا مايقارب العذاب فيتبرؤن منهم ، ولايخلصونهم ولا ينصرونهم ، كما فعلوا بهم يوم القيامة ، وتقديره : فلوأن لنا كرة فنتبرأ منهم . وقد دهمهم مثل هذا الخطب ، كما تبرؤا منا والحالة هذه ، لأنهم إن تمنوا التبرأ منهم

مع سلامة فليس فيه فائدة

أما قوله ﴿ كذلك يريهم الله أعمالهم حسرات عليهم ﴾ ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ فى قوله (كذلك يريهم) وجهان : الأول : كتبرؤ بعضهم من بعض يريهم الله أعمالهم حسرات ، وذلك لانقطاع الرجاء من كل أحد . الثانى : كما أراهم العذاب يريهم الله أعمالهم حسرات ، لأنهم أيقنوا بالهلاك

﴿ المسألة الثانية ﴾ فى المراد بالأعمال أقوال : الأول : الطاعات يتحسرون لم ضيعوها عن السدى . الثانى : المعاصى وأعمالهم الخبيثة عن الربيع وابن زيد يتحسرون لم عملوها . الثالث : ثواب طاعاتهم التى أتوا بها فأحبطوه بالكفر عن الأصم . الرابع : أعمالهم التى تقربوا بها إلى رؤسائهم من تعظيمهم ، والانقياد لأمرهم ، والظاهر أن المراد الأعمال التى اتبعوا فيها السادة ، وهو كفرهم ومعاصيهم ، وإنما تكون حسرة بأن رأوها فى صحيفتهم ، وأيقنوا بالجزاء عليها ، وكان يمكنهم تركها والعدول إلى الطاعات ، وفى هذا الوجه الاضافة حقيقية لأنهم عملوها . وفى الثانى مجاز بمعنى لزمهم فلم يقوموا به

﴿ المسألة الثالثة ﴾ حسرات ثالث مفاعيل «رأى»

﴿ المسألة الرابعة ﴾ قال الزجاج : الحسرة شدة الندامة حتى يبقى النادم كالحسير من الدواب ، وهو الذى لا منفعة فيه . يقال حسر فلان يحسر حسرة وحسراً إذا اشتد ندمه على أمر فاته ، وأصل الحسر الكشف . يقال حسر عن ذراعيه أى كشف والحسرة انكشاف عن حال الندامة ، والحسور : الاعياء لأنه انكشاف الحال عما أوجبه طول السفر ، قال تعالى (ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون) والمحسرة المكنسة لأنها تكشف عن الأرض . والطير تنحسر لأنها تنكشف بذهاب الريش

أما قوله تعالى ﴿ وما هم بخارجين من النار ﴾ فقد احتج به الأصحاب على أن أصحاب الكبيرة من أهل القبلة يخرجون من النار ، فقالوا ان قوله (وما هم) تخصيص لهم بعدم الخروج على سبيل الحصر ، فوجب أن يكون عدم الخروج مخصوصا بهم ، وهذه الآية تكشف عن المراد بقوله (وان الفجار لفى جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين) وثبت أن المراد بالفجار ههنا الكفار لدلالة هذه الآية عليه

تم الجزء الرابع ، ويليه الجزء الخامس ، وأوله
قوله تعالى «يا أيها الناس كلوا مما فى الأرض حلالا طيبا»

فهرس

الجزء الرابع

من

التفسير الكبير

للإمام

الفخر الرازي

صفحة

صفحة

تم الفهرس